ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

LA MORALE
DU JUDAÏSME

PAR

MICHEL A. WEILL

GRAND RABBIN

כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים
תּוֹכְחוֹת מוּסָר (משלי ו' כ"ג)

Le commandement est une lampe, la Thora est la lumière; mais le vrai chemin de la vie, c'est l'exhortation morale.
(Proverbes, VI, 23.)

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67

1877

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lamoraledujudais0000mich

LA MORALE

DU JUDAÏSME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Première Série : LE JUDAÏSME, SES DOGMES ET SA MISSION :

Introduction générale . . . . . 3 fr.
Première partie, THÉODICÉE. 5
Deuxième partie, RÉVÉLATION 6
Troisième et dernière partie, PROVIDENCE ET RÉMUNÉRATION. 7

Deuxième Série : LA MORALE DU JUDAÏSME.

— Premier volume. . . . . 5 fr.
— Deuxième volume. . . . . 6 fr.

Pour paraître prochainement :

LA CHAIRE ISRAÉLITE, ancienne et moderne.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

LA MORALE

DU JUDAÏSME

PAR

MICHEL A. WEILL

GRAND RABBIN

כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים
תּוֹכְחוֹת מוּסָר (משלי ו' כ"ג)

Le commandement est une lampe, la Thora est la lumière; mais le vrai chemin de la vie, c'est l'exhortation morale.
(Proverbes, VI, 23.)

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67

1877

LA MORALE DU JUDAÏSME

DEUXIÈME PARTIE

LA MORALE INDIVIDUELLE

(Suite)

CHAPITRE V. — Les organes physiques considérés comme agents de la morale.

Après l'homme intérieur, l'homme extérieur; après les agents invisibles et impalpables, l'intelligence, la sensibilité et la volonté; après la parole, cet organe mixte qui sert de trait d'union entre l'esprit et la matière, se présentent tout naturellement les organes physiques, que nous allons étudier sous le rapport de leur fonctionnement moral. Ce sont donc les cinq sens principaux, reconnus comme tels par la physiologie générale, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, dont nous allons exposer l'éthique pour compléter notre étude de l'homme moral envisagé dans les manifestations essentielles de sa double organisation.

Cette division, d'ailleurs, s'appuie sur deux autorités des plus respectables : sur un traité de morale qui, peu fait pour

24899

les générations actuelles, exerça une profonde influence sur celles si fortement trempées de l'ère de persécution, puis sur la Kabbale, qui, dans son système d'unification de l'esprit avec le matière, assigne un rang notable à ces mêmes sens (1). Nous commencerons par l'organe visuel, qu'on est habitué à voir figurer en tête des sens externes.

§ 1er. *La vue.*

יְצָרֵנְהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינוֹ (דברים ל"ב י')

Il veille sur lui comme sur la prunelle de son œil. (Deutér., XXXII, 10.)

Nous ne pourrions guère, sans sortir du cadre de notre sujet, nous arrêter à la description des éléments fins, délicats et parfaits qui entrent dans la composition de l'organe visuel. Elle est du ressort de la physiologie bien plus que du domaine de la morale. Bornons-nous donc à une simple affirmation, qui ne sera contredite par personne, à savoir que c'est un chef-d'œuvre du Créateur d'avoir concentré une si grande puissance dans un mécanisme si étroit et si chétif. N'est-ce pas la plus grande des merveilles d'avoir su mettre tant de force dans tant de faiblesse? Un atome de poussière suffit pour l'arrêter, un souffle pour l'anéantir, et pourtant il est le principe comme le charme de l'existence, à tel point que ceux qui en sont privés semblent retranchés du nombre des vivants (2)! Tout le monde rend également hommage à sa supériorité sur les autres organes, à cette expression énergique, profonde et insondable qui lui vient de sa fonction spirituelle, celle de servir de miroir à l'âme.

Abordons donc immédiatement l'examen rapide de ce qu'on peut appeler les devoirs positifs et négatifs de l'organe visuel.

(1) Voy. Reéschith Ho'hma, *Traité de la Sainteté*, chap. VI, 7, etc.; cf. Zohar, *passim*.

(2) Talmud, Aboda Zara, 7; cf. Treni, III, 6.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Nous commençons par ces derniers, parce qu'ils sont formulés dans un texte bien connu : « Ne vous laissez pas traîner à la remorque de votre cœur et de vos yeux, dont vous êtes si enclins à suivre la direction (1). » La Tradition s'appuie sur le même texte pour qualifier le cœur et les yeux de « courtiers du vice (2) ». A cet égard, le premier devoir de l'œil est donc de s'abstenir de servir d'intermédiaire entre la convoitise intime et l'assouvissement corporel. Il refusera son concours aux excitations pernicieuses ; il ne se laissera pas trop engager au service des appétits, sentinelle de la sensation grossière ou raffinée. Il ne sera, par conséquent, ni l'œil luxurieux guettant l'obscurité pour protéger de ténébreuses orgies (3), ni l'œil de la femme impudique, véritable enseigne de la débauche (4), ni celui de l'avare couvant son trésor et n'en détournan jamais ses regards, ni celui de l'envieux s'armant de la puissance fascinatrice du serpent.

Quant aux devoirs positifs de l'œil, nous les déduirons de certaines expressions, de certains idiotismes de la langue sacrée, propres à les fixer dans notre esprit. Il s'agit des termes « lever les yeux, baisser les yeux, regarder devant soi », dont il importe de déterminer le sens. Prenons d'abord le premier, le plus usité, le terme « lever les yeux ». Il a été constaté déjà (5) que cette faculté organique constitue l'une des plus nobles prérogatives de l'homme, le différenciant de la bête et l'assimilant aux anges et aux archanges. Aussi est-il rare de voir cette locution employée dans la Bible dans un sens prohibitif. Moïse nous défend, à la vérité, de lever les yeux vers le ciel, de fixer du regard le soleil, la lune, les étoiles, tous les corps célestes..., mais seulement avec l'intention de les adorer comme des divinités (6). Comme contre-poids à cette interdiction, nous avons d'ailleurs l'invitation formelle faite par les prophètes de lever les yeux vers le ciel (7), pour contempler le Créateur dans son

(1) Nombres, XV, 39.
(2) Talmud Yeruschalemi, Berachoth.
(3) Job, XXIV, 15.
(4) Isaïe, III, 16.
(5) Voy. 1er vol., p. 262.
(6) Deutér., IV, 19.
(7) Isaïe, XL, 26.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

œuvre, deviner l'ordonnateur suprême dans la belle ordonnance des globes suspendus dans l'immensité, dans le spectacle grandiose de l'harmonie universelle. Il importe de ne jamais perdre de vue une recommandation venant de si haut. Levons souvent les yeux vers le ciel ; sachons y lire les mystérieux caractères de la glorification divine ; faisons-leur franchir de temps en temps l'étroit horizon où nous les tenons enfermés, et sanctifions-les par la contemplation de ces régions immaculées, si propice à nous arracher aux misères de la vie terrestre et de nous retremper au sein de l'optique céleste. Mais, si de temps en temps il est bon de lever les yeux, il faut savoir aussi les baisser suivant les lieux et les circonstances. Il est, en effet, plus d'un cas où cela devient un devoir rigoureux, une sainte obligation qui nous vaut la protection directe du Seigneur, se déclarant le libérateur de l'homme au regard baissé (1). Cet acte est, avant tout, l'expression de la modestie, de la modestie qui nous est commandée envers Dieu et envers notre prochain ; c'est en tenant le regard fixé vers la terre que l'on se rappelle le mieux que l'on n'est que cendre et poussière, en même temps que l'on se délivre des sentiments d'orgueil auxquels nous nous laissons aller si facilement, de cet orgueil que la Bible qualifie d'« yeux élevés » (2). Il ne faudrait cependant pas voir dans cette recommandation une injonction constante et absolue, puisque le sage nous conseille de regarder devant nous : « Que tes yeux regardent toujours en face de toi, que tes cils dirigent en droite ligne ton rayon visuel (3). » Résultat de la sagesse pratique, cette dernière sentence a, comme les deux précédentes, et sa raison d'être et sa sphère d'action. Celle-ci, tout le monde la connaît, c'est le champ social, envisagé au point de vue de la facilité et de la rectitude des rapports humains. A un point de vue plus général et plus moral encore, la droiture du regard est le symbole de la sincérité du cœur, de la franchise, de la loyauté n'ayant rien d'oblique. Qui peut, qui doit regarder de cette façon ?

(1) Job, XXII, 29.
(2) Prov., VI, 17.
(3) Prov., IV, 25.

Évidemment celui qui n'a pas à craindre les reproches de son prochain. Aussi, de par la loi de l'antinomie, le regard *oblique* n'est pas moins la résultante de la duplicité du cœur que le regard *franc* est la traduction d'une âme juste et bienveillante. L'histoire sainte a soin de nous le dire, en attribuant le regard oblique à Saül, ennemi caché et secret de David, avant de laisser éclater sa haine au grand jour (1).

Nous voilà donc bien fixés sur les devoirs de la vue, grâce à cette triple locution que l'on dirait avoir été imaginée pour nous éclairer sur la triple obligation de cet organe envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes. Par rapport à Dieu, *lever les yeux* signifie découvrir la personnalité divine dans la magnificence de ses œuvres, dans les innombrables globes répondant à l'appel universel qu'il semble leur adresser, dans ces myriades de corps célestes se mouvant chacun dans son orbite et concourant au miracle de la gravitation universelle. S'agit-il de nous-mêmes, de notre individualité propre, alors il convient de *baisser les yeux*, de devenir humbles et modestes, à la vue du peu que nous sommes et de cette poussière qui sera notre dernière demeure, de nous sauver ainsi de l'orgueil, de ses fumées, de ses inspirations funestes, si fatales à notre perfectionnement. Enfin, à l'égard du prochain, notre devoir est de regarder droit devant nous, ni trop haut ni trop bas, de le regarder en face, d'un œil animé de candeur, de franchise et de bienveillance, ne se laissant nullement troubler par les mauvaises vapeurs des passions.

Pour compléter la théorie morale de cet organe précieux de la vue, il nous reste encore à signaler l'étendue du rôle assigné par l'Écriture à l'*œil de Dieu*, et de saisir le vrai sens de cet anthropomorphisme. Ainsi que cela a été démontré ailleurs, l'œil de Dieu, c'est la Providence (2), Providence générale ou spéciale, suivant la direction qu'il lui plaît de suivre, tantôt embrassant dans un coup d'œil d'ensemble les masses et les événements généraux de l'humanité, tantôt faisant son point de mire du simple individu : « Du haut du ciel, il voit, il con-

(1) I Samuel, XVIII, 9.

(2) Voy. notre *Théodicée*, p. 221.

temple tous les fils de l'homme. L'œil de Dieu veille sur ses adorateurs, sur ceux qui espèrent en sa grâce. — Les yeux de l'Éternel sont (tournés) vers les justes. Partout pénètrent les yeux du Seigneur; ils contemplent les bons et les méchants (1). » Or, le but des anthropomorphismes étant de nous apprendre à nous modeler sur l'action divine, il est pour nous du plus haut intérêt de nous rendre exactement compte de celui qui nous occupe. Nous enseigner que l'œil de Dieu se fait providence, c'est nous dire qu'à son tour l'œil humain doit être un organe providentiel, s'abaisser sur les faibles et les malheureux pour les soulager, observer attentivement les misères humaines pour les diminuer, chercher à discerner le juste de l'inique, le bien du mal, pour les rémunérer selon les lois de l'équité, s'efforcer de voir clair dans les ténèbres du monde moral, grâce à l'appoint du regard spirituel. Nous sommes donc autorisé à dire que les matériaux ne font pas défaut pour la constitution d'une optique sacrée et spéculative.

Il nous reste encore à envisager cet organe au point de vue de la Tradition, à signaler les tendances de cette dernière vers une certaine *idéalisation* de la matière. Nous donnerons le résumé de ses prescriptions prohibitives et positives sur ce point. Sous le premier rapport, nous noterons les restrictions imposées au regard ayant pour objectif la femme. Défense formelle de le fixer avec intention sur la beauté de la femme, pas même sur les objets de sa toilette (2). Contempler son petit doigt, c'est comme si l'on se repaissait de l'aspect de ses charmes secrets (3). Contrevenir à cette défense, même dans ses dispositions extrêmes, est un péché sujet à expiation, ainsi que cela résulte des sacrifices expiatoires offerts par les Israélites vainqueurs de Midian, pour le seul motif d'avoir regardé leurs prisonnières avec une certaine complaisance (4). On connaît la légende de R. Mathia Ben Harasch, poussant la réserve du regard jusqu'au point de n'avoir de sa vie levé les yeux sur

(1) Psaumes, XXXIII, 13 et 18; Prov., XV, 3.
(2) Talmud, Berachoth, 24 et 60.
(3) Talmud, Schabbath, 64.
(4) *Ibid.*, *l. c.*; Nombres, XXXI, 50.

une femme. Taxant d'hypocrisie cette pudeur excessive, Satan sollicite de Dieu l'autorisation de tenter ce saint personnage. Dès qu'il l'a obtenue, il prend la forme d'une jeune fille d'une beauté ravissante qui vient se placer tout juste dans la direction du rayon visuel du rabbin. Il a beau détourner les yeux et regarder d'un autre côté, la séduisante apparition le suit partout sans relâche. Saisi de terreur à la seule pensée de succomber à la tentation, que fait-il? Appelant l'un de ses disciples, il lui ordonne d'apporter des clous et de les chauffer à blanc, puis il les prend et se les enfonce dans les yeux. A cet acte héroïque de résistance et de sacrifice, Satan lui-même recule épouvanté. Alors Dieu enjoint à l'ange Raphaël d'aller guérir le rabbin martyr; mais celui-ci refuse toute guérison, si elle n'est accompagnée de l'assurance formelle qu'il ne sera plus jamais exposé à une tentation pareille, et l'archange se voit forcé de la lui donner (1). » Des faits de cette nature figurent avec plus d'à-propos, nous ne faisons aucune difficulté de l'avouer, dans un martyrologe que dans un traité de morale pour tous; nous le citons comme une signe des allures parfois exagérées de l'éthique traditionnelle, imprégnée par-ci par-là du souffle stoïcien et néoplatonicien.

Vient ensuite la défense de regarder la face du méchant, afin d'éviter les effets d'une contagion mystérieuse, produit de la réciprocité d'une mauvaise contemplation (2). Il est à remarquer que cette prohibition s'étend même aux objets inanimés, notamment aux idoles, puis à tout ce qui est de nature à souiller le regard d'abord, le cœur et l'esprit ensuite (3). On estime qu'il est une pudeur des yeux comme il y a une pudeur du sentiment, et la violation de l'une n'est pas moins coupable que celle de l'autre. C'est pour ménager cette pudeur que la loi rabbinique défend de fixer d'un œil indiscret non-seulement certains actes du culte public, mais jusqu'à des faits de l'ordre physique. On ne doit, par exemple, fixer un œil scrutateur ni sur l'arc-en-ciel ni sur les pontifes prononçant la bénédiction

(1) Yalkut, Beréschith, n° 161.
(2) Talmud, Meguilla, 28.
(3) Lévit., XIX, 3; cf. les commentaires.

d'Aharon, apparemment pour ne pas affaiblir l'impression salutaire que ces manifestations doivent nous laisser, celle-ci de la majesté divine, celle-là de la Providence générale (1). Dans un sens analogue, la prière réclame des yeux à demi fermés, afin de fortifier en nous l'idée de la présence de la Schéhina (שכינה); prétendre la percevoir par la vue organique serait la méconnaître et la dénaturer. Oui, la présence de Dieu au milieu de nous est en raison inverse des efforts que nous faisons pour la contempler physiquement; nous ne pouvons la saisir que par le regard interne, en faisant abstraction de toute visibilité matérielle. Ces réserves n'ont rien que de conforme à la doctrine biblique proclamant hautement comme un dogme fondamental l'invisibilité absolue de la Divinité (2).

Ce qui paraît moins conforme aux principes de la Révélation, c'est la croyance vulgaire au mauvais œil, que la Tradition ne semble pas rejeter absolument, sans pourtant l'entourer du prestige que lui accorde la foi populaire. Si dans la Bible il est souvent question de regarder quelqu'un de mauvais œil, c'est dans le sens figuré, synonyme de mauvais cœur. Le *mauvais œil*, dans nos livres saints, c'est la dureté, l'avarice, le manque de commisération et de charité, la répudiation de la bienveillance et de la sympathie, de même que le *bon œil* y est l'expression des qualités opposées. La sagesse gnomique nous les présente tour à tour avec toutes ces propriétés, en appelant sur le mauvais œil la réprobation, sur le bon œil la bénédiction des hommes (3). Il semblerait donc que le pouvoir exorbitant, fascinateur, attribué au mauvais œil par certains enseignements et quelques légendes talmudiques, est un emprunt fait moins aux traditions nationales qu'à la superstition étrangère. Mais faut-il aller jusqu'au bout, dénier toute existence, toute réalité au préjugé du mauvais œil? Nous ne nous reconnaissons pas le droit de repousser avec un dédain superbe une croyance admise de tout temps et par tout pays, remontant jusqu'aux premiers âges du monde. Il serait d'au-

(1) Talmud, Haguiga, 16.
(2) Deutér., IV, 15.
(3) Prov., XXVI, 3; XXII, 9.

tant moins raisonnable de lui contester même une ombre d'efficacité que la science moderne ne semble pas l'infirmer aussi radicalement, et qu'elle en admet quelque chose dans ses théories sur le fluide magnétique. Nous n'insisterons pas davantage sur un point sujet à tant de controverses ; il nous suffit d'avoir constaté le rôle important et complexe assigné par la morale individuelle à ce premier organe de la perception corporelle.

§ 2. *L'ouïe.*

אֹזֶן שֹׁמַעַת וְעַיִן רֹאָה ה׳ עָשָׂה גַּם שְׁנֵיהֶם (משלי כ׳ י״ב)

Une oreille intelligente et un œil perçant sont tous deux l'œuvre de Dieu. (Prov., XX, 12.)

De notre texte épigraphique il résulte que l'ouïe ne le cède pas à la vue en fait d'importance morale. Si celleci est le grand récipient des phénomènes sensibles, sollicitant le regard et l'acceptant comme leur juge, celle-là sert de canal à la parole, qui par lui pénètre dans les profondeurs de la conscience pour s'y traduire en notions, en sentiments, en pensées et en déterminations. L'oreille recueille la semence du langage, sert de voie de communication entre la parole et la pensée. Mais, en se faisant l'auxiliaire de la parole, elle en partage la responsabilité. Il devient facile dès lors de tracer la ligne morale de cet organe : elle se résume dans l'obligation d'accueillir avec empressement et avidité la parole de vie, la parole glorifiant Dieu, enseignant la Loi, propageant la vraie doctrine, s'appuyant sur la sanction de la rémunération divine, comme de repousser, au contraire, toute semaille de la parole malveillante, qui renie son origine. Écouter avec empressement tout ce qui est l'objet de la parole méritoire, fermer l'oreille à toutes les insinuations de la parole coupable, voilà donc le double devoir imposé au second des cinq sens. En parlant du *Leschôn Harâa*, nous avons déjà relevé la culpabilité de ceux qui prêtent une oreille favorable à la médisance : c'est l'histoire du recéleur complice du voleur. De même qu'il

y a beaucoup moins de voleurs là où il n'y a point de recéleurs, de même ces mauvais propos perdraient la meilleure part de leur influence malfaisante s'ils rencontraient bien moins d'oreilles avides à les entendre. Il s'ensuit que l'organe de l'audition est mal venu d'arguer de sa passivité ; car, sans la molle complaisance qu'il témoigne aux écarts et aux excès de la langue, celle-ci reculerait bientôt, hésitante et découragée. Mais comment se retirerait-elle lorsqu'elle rencontre un accueil si favorable, quand l'oreille semble s'efforcer d'agrandir et d'élargir son orifice pour ne rien perdre des paroles perfides qu'on y verse ? C'est donc pour nous mettre en garde contre cette funeste erreur qui nous fait considérer l'oreille comme un organe passif, inerte et, par suite, irresponsable, que la Révélation a soin de nous apprendre quand il faut l'ouvrir et quand il convient de le tenir fermé. Il faut l'ouvrir toutes les fois qu'il s'agit d'entendre la voix de Dieu, ses ordonnances et ses statuts : cela se répète cent fois dans la sainte Thora. Bornons-nous à fixer l'attention sur les deux expressions synonymes « écouter (שָׁמַע) » et « prêter l'oreille (הַאֲזִין) », spécialement consacrées à la désignation de l'activité et de la spontanéité de l'ouïe. *Écoute, Israël*, est une formule qui revient souvent dans le Deutéronome (1) ; or toute prescription implique la liberté et la volonté de l'agent auquel elle s'adresse. N'oublions pas de constater le sens spirituel si souvent attaché au premier de ces deux termes. Que de fois *écouter* ne signifie-t-il pas entendre par le cœur et par l'âme, percevoir non pas des sons, mais des idées au profit du développement spirituel ! A son tour, la Tradition s'efforce de nous prémunir contre cette coupable indulgence pour les péchés de l'ouïe en nous prévenant que c'est par l'oreille que commencera le châtiment (2). Ceci n'est rien moins que la condamnation formelle de l'assertion relative à l'irresponsabilité de cet organe. Quoi ! il prétendrait à l'innocence, lorsqu'il est si souvent, par son attitude et ses penchants, le promoteur des désolations et des ruines causées par la parole ! Qui donc se lais-

(1) Deutér., IV, 1 ; V, 1 ; VI, 4 ; IX, 1. (2) Talmud, Kethouboth, 58.

serait aller à ce vice s'il se savait repoussé et non pas attiré? Qui ouvrirait une bouche haineuse, distillant le venin de la calomnie, vomissant la fausseté et la malveillance, si tout accès lui était fermé? L'oreille est donc la vraie complice du *Leschôn Harâa*, en ouvrant ses portes aux perfides suggestions. Mais pourrait-elle les tenir fermées? Oui, nous dit encore la Tradition; elle nous l'affirme sur le témoignage visible et tangible de la configuration de ce membre : « Pourquoi, demande un théologien, le tympan est-il fait d'une membrane dure, à l'exception du bout de l'oreille, fait de chaire molle et souple? C'est pour que nous puissions nous servir de cette extrémité en guise de couvercle, et préserver l'organe des choses qu'il ne doit pas entendre (1). » — « Pourquoi, demande un autre, les doigts sont-ils pointus? Pour pouvoir fermer l'oreille et la garantir contre les propos répréhensibles (2). » Il faudrait être bien difficile pour ne pas admirer la richesse des déductions d'une exégèse s'appuyant sur la physiologie non moins que sur l'étymologie raisonnée et sur la démonstration logique.

Passons au second devoir de l'ouïe, d'une importance égale, mais plus pratique encore. Quel est ce devoir? Prêter une oreille attentive, patiente et bienveillante aux cris du pauvre, aux supplications du malheureux, aux gémissements de tout ce qui souffre, victime du sort ou de la méchanceté humaine. Pour relever la sainteté de cette obligation, la Bible nous représente Dieu ne cessant d'écouter ces voix plaintives et suppliantes. L'exemple et le précepte en portent également témoignage : « Dieu entend les gémissements de son peuple criant vers lui contre une oppression intolérable (3). J'ai entendu, dit-il dans sa première entrevue avec Moïse, le cri du peuple contre ses oppresseurs (4). — J'écouterai la voix de la veuve et de l'orphelin qui crient vers moi (5). — Se boucher l'oreille pour ne pas entendre le cri du nécessiteux, c'est s'exposer à crier un jour sans être entendu (6). »

(1) Talmud, *u. s.*
(2) Talmud, *u. s.*
(3) Exode, III, 24.
(4) Exode, III, 7.
(5) Exode, XXII, 22.
(6) Prov., XXI, 13.

C'est à cette catégorie que viennent se rattacher ensuite les prescriptions relatives à la musique vocale ou instrumentale. On sait que les charmes de la mélodie, ce plaisir de l'oreille, remontent aux origines du monde. Le premier artiste, Youbal, était un facteur de harpe et de luth (1) ; et, dans les temps les plus reculés, la musique entrait dans le programme des fêtes et réjouissances, tant publiques que privées. Laban dit à Jacob qu'il l'aurait congédié avec accompagnement de chants et de tambourin (2). Miriam et les femmes d'Israël célébraient de cette façon le passage de la mer Rouge (3) ; la fille de Jephté ne salue pas autrement son père, revenu vainqueur des Ammonites (4). La victoire de David sur le géant Goliath est également célébrée par les femmes d'Israël au son des instruments (5). La musique est même considérée comme un sérieux élément de l'éducation et de l'inspiration prophétique (6). Ce n'est qu'au moment de la décadence religieuse et de la dégénérescence morale que les prophètes commencent à s'élever contre l'abus d'une musique exclusivement consacrée à la sensualité, criant malheur contre la harpe, le luth, le tambour et le fifre, qui président aux orgies des grands (7). Il s'ensuit que, dans son essence, la musique n'a rien de répréhensible, et qu'elle ne devient pernicieuse que par ses déviations, lorsqu'on étouffe ses aspirations poétiques, ses appels à l'enthousiasme, à l'extase, et qu'alors, cessant d'être un écho de l'harmonie divine, elle devient l'aliment des passions et des sensations avilissantes. C'est aussi cette musique démoralisante qui est réprouvée par la Tradition ; elle interdit donc la formation de chœurs où les deux sexes se donnent la réplique, et, d'une manière générale, le chant de la femme en présence des hommes (8). Nous n'allons pas jusqu'à soutenir qu'une mesure de précaution aussi rigoureuse, en rapport avec une situation particulière, fondée sur la séparation habituelle des deux sexes,

(1) Genèse, IV, 21.
(2) Genèse, XXXI, 27.
(3) Exode, XV, 20.
(4) Juges, XI, 34.
(5) I Samuel, XVIII, 6 et 7.
(6) I Samuel, X, 5; II Rois, III, 15.
(7) Isaïe, III, 12.
(8) Talmud, Sôta, 48.

qui est la base même de la morale orientale, soit applicable à la société moderne, dont la constitution est bien différente. Nous voulons seulement constater la haute idée que l'on se faisait de l'influence sensuelle et spirituelle de la symphonie, largement démontrée d'ailleurs par la place qu'elle occupe dans les institutions liturgiques de Samuel et de David, ainsi que dans les immortels chants de ce dernier. En principe, le judaïsme est donc des plus favorables à la culture de cet art qui fait le charme de l'ouïe et par lequel on fait communiquer l'organe avec les mouvements les plus intimes du cœur, en y faisant vibrer tour à tour les cordes de l'enthousiasme, des nobles ardeurs et des passions sublimes. Aussi y fut-il toujours cultivé avec amour et distinction, et la harpe de David et le luth de Zion nous ont suivis dans les pays d'exil, suspendus aux saules de Babylone, mais tout prêts à concourir aux chants nouveaux qui doivent être exécutés à l'heure mystérieuse de la palingénésie (1). Nous ne pousserons pas plus loin cette digression, se rattachant d'une manière incidente à notre exposé de la morale organique.

§ 3. *L'odorat.*

איזה דבר שהנשמה נהנית ממנה ? זו הריח .
(תלמוד ברכות דף מ')

Quel est l'organe qui procure une jouissance à l'âme ?
C'est l'odorat. (Talmud, Berachoth, 40.)

On ne saisit peut-être pas de prime abord la nature du rapport qui existe entre la morale et l'odorat ; ce rapport cependant n'est pas imaginaire. La seule constatation du rôle qu'il jouait dans le culte officiel et pontifical suffira pour lui assigner une place élevée dans la hiérarchie des sensations. Quelle était la partie essentielle de ce culte ? Celle qui figurait sur les deux autels, celui du sacrifice et celui de l'encens, ayant pour but commun de faire monter vers le ciel cette odeur

(1) Isaïe, XII, 5.

agréable (ריח ניחוח), que Dieu veut bien agréer de la part de ses fidèles adorateurs. Cette graisse des victimes se dissolvant en colonnes vaporeuses, ces plantes et ces parfums subtils qui entrent dans la composition de l'encens, du *kethoreth* (קטרת) quotidien, dont la fumée montait tout droit vers les régions pures de l'infini, devaient symboliser le lien mystérieux qui relie l'humanité à Dieu. Et, en effet, rien n'était plus propre à nous le figurer, à lui donner une apparence sensible, que cette ascension nuageuse, participant du matériel et de l'immatériel, ayant son point de départ dans la nature, animale ou végétale, mais allant toujours se subtilisant et finissant par se dépouiller entièrement des propriétés corporelles. C'est pour ce motif qu'on a choisi l'odorat, le moins palpable de nos sens physiques, comme l'image la moins imparfaite de l'alliance du divin avec l'humain. Notre texte épigraphique nous montre, nettement formulée par la Tradition, cette particularité caractéristique du sens de l'odorat. Or, si telle est la loi de cet organe, s'il est fait pour nous donner comme un avant-goût de l'immatériel, si, grâce à la définition qui vient d'en être donnée, nous sommes appelés à dégager le principe du supernaturel dans ces senteurs qui sont à la fois une révélation et un charme, dans cette fleur si délicate, dans cette tige si fragile, et jusque dans ce brin d'herbe que nous foulons du pied, peut-on en contester sérieusement la haute valeur morale? La première déduction à tirer de ces prémisses, c'est la supériorité des odeurs naturelles sur les parfums élaborés dans les officines humaines, le principe divin dont nous venons de parler s'en dégageant sans mélange. Ceci nous explique l'importance attachée par l'Ecriture comme par la Tradition à la cérémonie du ketoreth, et même, après la suppression du culte pontifical, aux textes bibliques qui en contiennent la formule. On y a vu une sorte de moyen propre à apaiser la colère de Dieu, un préservatif contre les influences épidémiques; on a pensé que les miasmes délétères alimentant la contagion ne pouvaient être mieux combattus que par les émanations pures de l'encens sacré, corrigeant l'air méphitique et

corrompu (1). De ce que nous venons de dire au sujet de la prépondérance de l'encens sur les exhalaisons de la chair et de la graisse consumées sur l'autel des sacrifices découle une conséquence morale qu'il n'est pas inutile de noter : il s'agit d'imprimer à l'odorat une direction conforme à son principe. Usons des parfums naturels dont la substance se trouve partout à notre portée ; comme Ruben, recueillons la violette et le jasmin pour en imprégner notre humble demeure (2) ; en les respirant, remercions la bonté infinie de nous avoir placés au sein d'une nature si belle, si parée ; rendons hommage à la religion de nous avoir fourni l'expression des actions de grâces à réciter pour cette jouissance, sorte d'intermédiaire entre les voluptés physiques et les satisfactions intellectuelles ; reconnaissons enfin que sur ce point, comme sur tant d'autres, les présents de la nature valent mieux que les combinaisons factices auxquelles nous avons recours pour refaire son œuvre. On doit donc professer une admiration et un amour très-limités pour ces produits du laboratoire que leur destination, sensuelle et mondaine, ne rend pas plus recommandables. Ils sont d'autant moins en possession des qualités saines et fortifiantes que nous offrent la fleur des champs et les senteurs du bois qu'on y mêle des substances âcres, énervantes, faites pour développer en nous les excitations des sens ou les tendances à la mollesse, ainsi que le prophète le reprochait si amèrement aux filles de Zion (3). L'odeur naturelle, émanation des innombrables éléments du règne végétal, est une compagne légitime, pleine de grâce et de suavité, donnée à l'homme pour charmer et parfumer son existence ; celle qui provient des manipulations de l'artiste, c'est la courtisane disant à ses esclaves : « J'ai parfumé ma couche ; livrons-nous à tous les transports des sens (4). » Il y a donc là un écueil à éviter, consistant dans l'altération des fonctions de l'organe olfactif, dans la substitution aux herbes et aux essences naturelles de ces sen-

(1) Nombres, XVII, 11-15 ; cf. Zohar, section Korah.

(2) Genèse, XXX, 14.

(3) Isaïe, III, 16 ; cf. Talmud, Schabbath, 62 ; Vaïkra Rabba, sect. 16.

(4) Prov., VII, 17 et 18.

teurs subtiles, complices de la sensualité. Et la Thora a eu soin de nous signaler la gravité de cette contrefaçon de la nature en frappant de la peine de mort céleste celle du ketoreth : « Quiconque s'en rendrait coupable ou emploierait l'encens sacré à un usage profane devra être retranché de son peuple (1). »

Nous ne saurions quitter ce sujet sans dire un mot de la valeur physique et morale attribuée par la langue sainte au membre qui sert d'instrument à l'odorat. Sous le premier rapport, nous ferons remarquer que le terme *aph* (אַף) s'applique au nez et au visage tout entier (אַפַּיִם), dont il est le plus bel ornement, tant par la noble ordonnance de ses lignes que par cette fière courbure qui exprime la majesté : c'est conformément à cette signification que la Tradition qualifie le chef, le principal représentant de la communauté, de « l'homme au nez (2) ». Au point de vue moral, nous avons l'idiotisme si fréquent du « nez qui brûle ou qui s'enflamme (3) », expression de la colère divine. Quelle hardiesse, dira-t-on, d'assimiler ainsi le Créateur à la créature, en lui attribuant la partie la plus saillante de la figure humaine ! Quel trait de génie, répondrons-nous, de dépouiller ce sentiment violent de la colère de son caractère brutal en lui assignant pour résidence l'organe voué aux sensations les moins matérielles ! N'est-ce pas nous dire ceci : Sachez bien que, si Dieu s'irrite contre vous, s'il s'indigne de votre rébellion, de votre dégradation, ce n'est pas qu'il en éprouve directement le contre-coup. Ce qu'il ressent, c'est cette espèce de mauvaise odeur que répandent vos actes immoraux, qui sont à l'atmosphère divine ce que sont les miasmes pestilentiels à l'air ambiant. C'est dans le même sens que cet organe a l'honneur de figurer parmi les treize attributs de Dieu, comme siége de la longanimité (אֶרֶךְ אַפַּיִם) (4), autre fonction médiate entre l'intelligence et la sensation. En fin de compte, sentir, c'est vivre, et, par conséquent, sentir bon, sentir mauvais, c'est bien ou mal vivre, au

(1) Exode, XXX, 33 et 38.
(2) Talmud, Taanith, 59, בעל החוטם.
(3) Bible, *passim*. חרה אף ה'.
(4) Exode, XXXIV, 6.

physique comme au moral. Nous en avons un suprême témoignage dans ce *flair* de la crainte de Dieu, attribué au Messie, au moyen duquel il discerne les innocents des coupables (1).

§ 4. *Le goût, spécialement envisagé au point de vue de la morale alimentaire.*

כִּי תֵשֵׁב לִלְחוֹם אֶת בֵּין תָּבִין אֵת אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ (משלי כ"ג ל')

Si tu es assis à la table du gouvernement (Dieu),
fais bien attention à ce que tu as devant toi.
(Prov., XXIII, 1.)

En traitant du goût, le quatrième des cinq sens organiques, nous l'étudierons principalement comme principe de l'alimentation. Que la nourriture, qui tient une si grande place dans la vie, ait aussi la sienne dans un traité de morale, c'est ce qui n'étonnera personne. Là-dessus, accord parfait entre la nature, l'expérience et la révélation : la nature a posé des bornes à la satisfaction de ce besoin vital, et elle ne permet pas qu'on les viole impunément ; l'expérience y ajoute son enseignement en nous montrant les conséquences de la voracité et de la gloutonnerie. Enfin la Révélation nous prodigue sur ce grave sujet des leçons qu'il nous paraît utile de recueillir.

1. *Importance dogmatique et morale de l'alimentation.*

L'importance dogmatique de la nourriture et de l'intervention providentielle qui l'accompagne a été, de notre part, l'objet d'un long exposé qui nous dispense d'y revenir (2). Il a été démontré qu'au point de vue de la doctrine révélée, la question des subsistances se lie intimement à celle de la Providence. On a le choix entre les textes théoriques et les récits

(1) Isaïe, XI, 3.

(2) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 89–99.

bibliques : les premiers nous offrent la déclaration cent fois répétée que Dieu s'est réservé la disposition directe des biens alimentaires, qu'il les convertit en principe rémunérateur, accordant à la piété et à la vertu la multiplication des produits terrestres, punissant la désobéissance, la rébellion à sa volonté, par la sécheresse et la stérilité (1). Nous avons sur le même sujet la prière de Salomon, prononcée lors de l'inauguration du temple, et dans laquelle il sollicite le secours du Ciel contre la famine, l'infécondité du sol, les ravages causés par les ouragans ou par les rongeurs (2). Nous avons encore les invocations sublimes du chantre des Psaumes, reconnaissant en Dieu le dispensateur de la nourriture, l'intelligent et juste répartiteur des aliments nécessaires à toute chair, le pourvoyeur de tous les êtres vivants, de l'homme, de la bête, du plus infime vermisseau (3). Nous avons enfin le livre de Job, qui, dans la réponse d'Elihu comme dans l'interpellation directe de Dieu, fait ressortir la redoutable puissance des forces physiques et météorologiques, ne cédant qu'à un pouvoir suprême qui en fait les serviteurs de sa bonté infinie (4). Imprimant à ces affirmations le cachet de la précision doctrinale, la Tradition les réduit à des propositions comme celles-ci : « Les « subsistances sont un miracle égal ou supérieur au passage « de la mer Rouge (5). — Un jour de pluie équivaut au jour de la délivrance nationale (6). — Les subsistances constituent l'un des trois trésors dont Dieu ne confie la clef à personne (7). — Les subsistances sont d'une réalisation aussi pénible que le plus laborieux enfantement (8). » Les témoignages de l'histoire, à son tour, ne sont ni moins clairs ni moins nombreux : ce sera la manne tombant du haut du ciel, l'eau qui jaillit de l'aride rocher en plein désert, la viande si ardemment désirée et si chèrement payée par le *tombeau de la convoitise*, les famines s'échelonnant tout le long du cycle biblique et se dénouant ha-

(1) Exode, Lévit. et Deutér., *passim*.
(2) I Rois, VIII, 37.
(3) Psaumes, CXXXVI, 25; CXLV, 16-CXLVII, 9; CIV, 25-29.
(4) Job, XXXVI, 37, 38-47.
(5) Talmud, Pessa'him, 118.
(6) *Ibid.*
(7) Talmud, Taanith, 3.
(8) *Ibid.*, 7.

bituellement par une intervention surnaturelle, depuis celles qui viennent éprouver les patriarches jusqu'aux cruelles disettes appelées et gouvernées par les Élie et les Élisée. Ce sont enfin celles de la période postbiblique, telles que nous les racontent les légendes du Talmud et qui sont également ramenées à des causes morales (1). Quel sera le premier résultat de cette mise en scène, de ce constant appel fait à Dieu, comme producteur et distributeur suprême de la pâture universelle? C'est évidemment la notion de la sainteté de l'alimentation, due à cette intervention providentielle, purifiant et sanctifiant par la part qu'elle y prend les produits les plus matériels, les fonctions les plus terrestres.

2. *Obligations morales se rattachant à l'alimentation.*

Une première obligation, éminemment religieuse, c'est de remercier l'auteur des subsistances, de lui exprimer notre profonde gratitude du soin direct qu'il prend de notre existence, ainsi que le proclament les organes de toutes les religions, mais non avec cette hauteur de langage dont la Bible a le secret. Ne serait-ce pas un acte d'insigne ingratitude que de se montrer froid et dédaigneux à l'égard de celui qui veille à notre bien-être avec tant de sollicitude? Quoi! nous ne ressentirions rien pour celui qui change l'aridité en riche culture, qui fait jaillir des sources d'eau du milieu des sables, qui assure le nécessaire et pourvoit au superflu, qui, ne se bornant pas à nous restaurer, nous fait trouver dans la satisfaction de ce besoin la plus vive jouissance! C'est le cas de dire avec le législateur : « Bénis l'Eternel, ton Dieu, pour la terre féconde qu'il t'a donnée (2). »

Une seconde obligation, d'un ordre différent, c'est la modération avec laquelle il convient d'user de la nourriture. Avant tout, il faut bien se garder de la prendre pour but de l'existence au lieu d'y voir un simple moyen de conservation.

(1) Taanith, Mischna et Guemara, ch. IV, p. 24 et 25.

(2) Deutér., VIII, 10.

C'est ici qu'il importe de ne pas perdre de vue les récits bibliques déjà cités. Nous sommes particulièrement frappés par le fait du *tombeau de la concupiscence*, et nous allons lui consacrer l'attention qu'il mérite. Il est à remarquer d'abord que ce ne fut là ni la première ni l'unique sédition ayant pour mobile l'alimentation; mais il y a entre elle et les autres manifestations du même genre toute la distance qui sépare la revendication du nécessaire de la convoitise du superflu. Quand le peuple ne réclame que l'indispensable, Dieu s'empresse de le satisfaire, malgré l'inconvenance des gestes et du langage, malgré ses attitudes séditieuses. Alors, en effet, tout en lui reprochant sa turbulence, sa brutalité, son peu de foi dans les assurances divines, son inqualifiable oubli des miracles de la veille, l'envoyé de Dieu met toute la diligence possible dans la dispensation de l'eau et du pain, conditions de l'existence matérielle. Mais quand au cri du besoin vient se substituer celui de la convoitise, d'une sensualité bestiale, alors c'est une répression sévère, terrible, qui vient arrêter l'explosion de ces appétits. Sous ce rapport, le fait qui nous occupe est l'un des épisodes les plus instructifs du livre de la Loi, fécond en leçons de morale pratique. Il y en a une jusque dans le genre de punition infligé aux mécontents : ils sont châtiés, non plus par une main divine, par un bras armé de la foudre vengeresse, comme dans la plupart des autres défections de cette période, mais par leur propre avidité. Comme ils se jettent sur la caille qui leur tombe du ciel en bêtes affamées plutôt qu'en hommes, ils payent de la vie leur coupable intempérance. C'est aussi pour perpétuer le souvenir et l'influence de ce terrible exemple que Moïse les rattache à un nom propre, à la désignation d'un lieu, témoin muet mais constant et de la faute et du châtiment. Le *tombeau de la convoitise* (קברות התאוה) sera donc une protestation continuelle contre le désir immodéré(1). Bien que ce drame émouvant ne laisse rien à désirer par rapport à l'obligation morale de la mesure à observer dans l'absorption des aliments, il est corroboré par plus d'une attestation ayant

(1) Nombres, XI, 34.

le même objet. C'est d'abord un des récits primitifs de la Genèse ayant trait à la plantation de la vigne et aux suites fâcheuses de cette culture nouvelle pour son auteur, qui était le restaurateur du genre humain (1). « Il y a treize *Waï* (inter-« jection de malheur) dans cette narration, dit spirituellement « la Tradition, afin de nous mettre bien en garde contre les « funestes conséquences de l'abus du vin (2). » C'est ensuite le contraste éclatant entre les qualités de Jacob, borné dans ses désirs, ne demandant à Dieu que le nécessaire (3), et les instincts brutaux d'Ésaü, s'abandonnant à la gloutonnerie et vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles (4). Il trahit sa grossièreté jusque dans ses expressions, et le ramage est digne du plumage. « Fais-moi avaler de ce mets rouge (5), » dit-il à son frère, c'est-à-dire : « Bourre-moi comme un animal à qui l'on injecte les vivres (6). » L'Écriture semble même infliger un blâme indirect à Isaac pour avoir cédé tant soit peu à la gourmandise en concentrant son affection sur ce fils indigne, qui n'avait d'autre titre à ses préférences que de satisfaire son goût pour le gibier (7). Mais tous ces faits, si précise et si nette qu'en soit la leçon morale, sont dominés, au point de vue théorique et pratique, par l'histoire de la manne, qui, pour ce motif, mérite une mention particulière.

3. *La manne et les enseignements qui en découlent.*

Après le merveilleux de la sortie d'Égypte et de la manifestation sur le Sinaï, c'est le miracle de la manne sur lequel la Révélation s'étend avec le plus de complaisance. Il est difficile de prendre le change sur la signification morale de ce fait, qui participe de l'histoire et de la légende, quand on voit Moïse la dégager lui-même et en faire le sujet de ses enseignements (8).

(1) Genèse, IX, 20-24.
(2) Beréschith Rabba, sect. 34; Talmud, Synhédrin, 70.
(3) Genèse, XXVIII, 20.
(4) *Ibid.*, XXV, 30.
(5) *Ibid.*; cf. Beréschith Rabba, sect. 63.
(6) *Ibid.* הלעיטני נא.
(7) Genèse, XXV, 28; XXVII, 7.
(8) Deutér., VIII, 3 et 16.

Cette graine blanchâtre qui s'offre au peuple toujours la même ; cette substance, invariable au fond, mais propice à toutes sortes d'élaborations alimentaires ; cette mesure toujours égale pour tous, ni plus ni moins qu'un Omer, c'est-à-dire la mesure du nécessaire ; cette dispensation quotidienne, suffisante pour les besoins de chaque jour, mais impropre à la conservation du lendemain ; cette double portion octroyée le sixième jour, et dont la moitié doit être réservée pour le septième, jour de repos et de recueillement, voilà certes un ensemble de leçons que l'on peut qualifier de « code moral de l'alimentation ». Maintenant, remarquons tout d'abord que trois fois la manne est appelée « une épreuve ». Dès l'annonce du miracle, Dieu dit à Moïse : « Je vais vous faire pleuvoir de la nourriture du haut du ciel ; le peuple ira la recueillir chaque jour, et ce sera pour lui *une épreuve*, afin que je sache s'il se conforme à ma Loi ou non (1). » Dans le Deutéronome, le législateur s'exprime ainsi : « Dieu t'a imposé *les privations*, la faim ; il t'a fait manger la manne, que ni toi ni tes pères vous n'aviez connue, afin de te faire comprendre que ce n'est pas sur le pain seul, mais sur tout ce qui émane de la parole divine, que vit l'homme (2). » Et, un peu plus loin, il répète : « Il t'a nourri de la manne dans le désert, désireux de t'imposer une souffrance et *une épreuve*, en vue de ton bonheur final (3). » Mais comment la manne constitue-t-elle une épreuve ? Par les traits caractéristiques que nous venons d'énumérer. C'est, en premier lieu, son uniformité, contenant un avertissement à l'adresse de ces inventions gastronomiques, de ces merveilles de l'art culinaire, l'un des grands écueils de la civilisation raffinée. Faudra-t-il donc, nous objectera-t-on, se nourrir comme un anachorète, se contenter du brouet des Spartiates ? Non pas : la morale révélée ne veut d'aucune exagération, pas plus de celle de l'abstinence que de celle de la sensualité. Ceci ressort avec évidence de la description qui nous est faite des propriétés de la manne pour la confusion de ses détracteurs : « La manne avait la forme de

(1) Exode, XVI, 4.
(2) Deutér., VIII, 3.
(3) Deutér., VIII, 16.

la graine de coriandre, la couleur de la pierre précieuse de Betolah ; elle se prêtait à la mouture comme à la pression du mortier ; on l'accommodait à la cuisson ou à la pâtisserie (1). » Ainsi, une nourriture saine, abondante, variée dans une certaine mesure, voilà ce que Dieu semble autoriser et livrer spontanément aux appétits humains. Quant à la multiplicité des mets, à l'infinie diversité des plats, à la gourmandise raffinée ou à l'avidité bestiale, il les blâme, il les confond dans le châtiment du tombeau de la convoitise. Et cette épreuve dont nous parlons comme de la loi de la manne, elle est encore dans le double fait de la cueillette quotidienne et de la corruption de ce que l'on pense conserver pour le lendemain. Qu'est-ce à dire ? Que la préoccupation de la subsistance matérielle ne doit jamais devenir le but de la vie. Dès qu'elle change de caractère, si de simple moyen de conservation personnelle elle se transforme en cause finale de l'existence ; si, au lieu de manger pour vivre, on ne vit plus que pour manger, songeant aujourd'hui à la pâture de demain, et que, par le renversement de la doctrine de Moïse, on mette le pain, la nourriture du corps, au-dessus de l'alimentation spirituelle qui jaillit de la bouche divine, oh ! alors c'est une épreuve manquée ; alors on ressemble à cette populace qui demandait à troquer la manne contre les melons et la chair animale. Le fait de la double portion que l'on recueillait le sixième jour de la semaine découle de la même source morale. Cet aliment tout prêt pour le saint jour de Sabbath contient l'invitation de satisfaire aux besoins de l'âme toutes les fois que les appétits du corps sont assurés de leur part. Dieu veut que pendant cette journée de repos nous soyons délivrés de ces soins inférieurs, afin de pouvoir nous livrer sans réserve au recueillement, aux méditations, à l'instruction religieuse et morale. Il importe toutefois de ne pas dépasser la mesure : on ne réclame nullement de nous une séparation tranchée entre la vie du corps et celle de l'esprit; on ne nous prescrit ni le jeûne ni l'abstinence en ce jour solennel. Au contraire, Moïse dit formellement au

(1) Nombres, XI, 7 et 8.

peuple : « Mangez (la manne) aujourd'hui, car c'est aujourd'hui Sabbath, en l'honneur de l'Éternel (1). » Il sait que l'âme ne jouit de la plénitude de ses facultés que tout autant que la matière n'est pas privée de sa juste part. Ce qu'il exige, c'est que la nourriture intellectuelle ne soit pas entravée par des soins vulgaires. Nous croyons pouvoir en tirer cette conséquence que la thèse du pain quotidien n'est pas absolue. De même que le vendredi se faisait le pourvoyeur du lendemain dans un but des plus louables, de même il nous sera permis de nous occuper des approvisionnements, de nous préparer un avenir prochain et même éloigné, pour pouvoir nous vouer ensuite, libres et dégagés du souci matériel, à une œuvre et à une tâche plus élevées. On ne saurait donc blâmer ceux qui, selon le langage de la Tradition, font en sorte de projeter l'ombre du Sabbath sur les six jours ouvriers (2). Ceux qui méritent le blâme, ce sont les êtres sensuels qui font de ce soin des subsistances la double occupation des organes physiques et des facultés intelligentes, abaissant le cœur et l'âme au niveau de leur ventre (3).

Les enseignements que nous venons de puiser dans les différents textes se rattachant à la manne ne pouvaient échapper à l'esprit investigateur de nos théologiens. Ils ont été recueillis, puis revêtus des insignes traditionnels, nous voulons dire de la méthode et de l'exégèse talmudiques, dans un chapitre de l'Agada qui a servi de point de départ à tous les commentaires ultérieurs (4). Nous en donnerons les passages les plus saillants, à titre de confirmation de notre théorie : « Pourquoi, demandent « à leur maître les disciples de R. Schiméon ben Yohaï, la « manne ne tomba-t-elle pas une seule fois pour l'année en- « tière ? Il leur répond par l'apologue suivant : Il y avait une « fois un roi qui avait assuré à son fils un revenu annuel. Que « fait ce fils? Il ne vient rendre ses devoirs à son père qu'une « fois l'an, le jour où il touche sa pension. Changeant alors « de procédé, le père convertit la rente annuelle en pension

(1) Exode, XVI, 25.
(2) Talmud, Betza, 16.
(3) Prov., XIII, 25.
(4) Talmud, Yôma, 75.

« quotidienne, ce qui oblige le fils de se présenter journelle-
« ment devant son père. C'est ce qui eut lieu pour les Israé-
« lites, obligés, à propos de la manne, de lever chaque matin
« leurs regards vers le ciel (1). » Qu'est-ce à dire? C'est encore l'épreuve dont nous parlions il n'y a qu'un instant, mais sous une autre forme, sous la forme religieuse de la confiance en Dieu, de cette confiance qui sanctifie les aliments, grâce à l'introduction d'une étincelle de la foi, flamme divine qui opère la transformation des subsistances. Voici maintenant ce que l'on nous apprend sur la nature ou l'essence de la manne : « Commentant la définition poétique de cette substance, ap-
« pelée dans les Psaumes « le pain des forts (2) », le Talmud de-
« mande ce que signifie ce pain des forts, et répond par une
« double interprétation. Selon la première, les forts, ce sont
« les anges, de sorte que la manne serait une nourriture angé-
« lique; d'après la seconde, elle constituerait un aliment
« complétement absorbé par les organes digestifs (grâce à un
« de ces jeux de mots fréquents dans le Talmud, changeant ici
« *Abirim* en *Ebarim*), c'est-à-dire ne donnant lieu à aucune
« évacuation (3). » Il est clair que cette double explication a trait au but et à la nature de l'alimentation en général. La première est donc relative à la cause finale, éminemment spirituelle, de la nourriture. Le pain que nous mangeons doit être un pain angélique, c'est-à-dire digne d'être consommé par les anges. Et comment cela? Quand nous le traitons en aide, en support de la vie intellectuelle; quand nous en usons dans le sens de ce dicton profane : *mens sana in corpore sano;* quand l'entretien du corps vient au secours de l'existence spéculative, s'efforçant d'aplanir et d'écarter les obstacles matériels qui s'opposent à notre perfectionnement moral. C'est bien ainsi que l'on nous dit ailleurs que les anges se nourrissent du rayonnement de la schéhina (4), tirant leur perfection de la contemplation des perfections divines. Nourrir le corps avec la pensée de fortifier l'âme, n'est-ce pas en quelque sorte prendre

(1) Talmud, Yôma, 75.
(2) Ps., LXXVIII, 25, לחם אבירים.
(3) Talmud, Yôma, *u. s.*
(4) Schemoth Rabba, sect. 32.

une nourriture immatérielle? Quant à la seconde interprétation, elle a pour objet de nous éclairer sur la nature, ou, si l'on aime mieux, sur les conditions de la nourriture considérée en elle-même. Qu'elle soit administrée de manière à ne fournir que le *minimum* aux déchets, évacuations et expulsions qui se transforment en matière infecte, et, par leurs éléments de pourriture et de corruption, mettent en relief notre côté bestial (1). Prenons des aliments pour nous soutenir et nous restaurer, et laissons de côté ces produits raffinés de la science gastronomique qui ne sont le plus souvent qu'une décomposition raffinée. Gardons-nous de ressembler à ces Romains dégénérés, abâtardis, qui s'étudiaient à faire de leur ventre une caisse à fumier, et contre qui le prophète a lancé l'anathème en s'écriant : « Je vous jetterai vos excréments à la face, les ordures de vos fêtes (2) », à l'adresse de ceux qui passent leur vie en fêtes, en festins, en banquets continuels (3).

Citons encore, pour terminer cette étude analytique du chapitre de la manne, l'aphorisme bien connu : « La Loi n'a été donnée qu'aux mangeurs de la manne (4) », c'est-à-dire aux hommes qui, en matière d'alimentation, s'inspirent des enseignements qui découlent du récit de ce grand miracle, regardant la nourriture comme un don du ciel, comme une grâce dont la Providence s'est réservé la dispensation directe, et dont il importe, par conséquent, d'user dans la mesure convenable, sans en altérer le principe ni dénaturer les résultats. *La loi n'a été donnée qu'aux mangeurs de la manne*, c'est-à-dire encore à ceux qui, la recevant comme une faveur spéciale d'en haut, procèdent envers la nourriture comme à l'égard d'un témoignage immédiat de la bonté infinie. Comment faut-il agir en pareil cas? Se pénétrer du sentiment de la gratitude qui nous oblige envers notre bienfaiteur, et la lui exprimer par le sage et digne emploi que nous saurons faire des marques de sa bienveillance. C'est en se plaçant à ce point de vue que la

(1) Voy. plus haut, p. 20; cf. Talmud, Haguiga, 16.

(2) Malachie, II, 3.

(3) Talmud, Schabbath, 150.

(4) לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן Me'hiltha, sect. Beschalla'h; Yalkut, *ibid.*

Tradition n'assigne que le second rang aux mangeurs de la Thêrouma (dîme pontificale) (1). Pourquoi, et quelle est donc la différence entre les mangeurs de la manne et ceux de la Thêrouma? Voici en quoi elle consiste : les derniers, c'est-à-dire les pontifes, les lévites et les représentants du sacerdoce en général, ne sont souvent que trop disposés à revendiquer la satisfaction de leurs besoins temporels comme un droit absolu, une obligation sacrée imposée à la société en ce qui les concerne. Il en résulte que, tout en mangeant saintement, tout en se conformant strictement aux règles que nous venons de poser, ils ne professent pas pour l'alimentation ce respect qui prend sa source dans la notion d'une grâce céleste et providentielle. A la noble conception se dégageant de l'histoire de la *manne* vient se substituer la pensée vulgaire de la *réquisition*, qui ne peut qu'amoindrir à leurs yeux le caractère intellectuel et moral de la subsistance. De là une infériorité contre laquelle devront énergiquement réagir ceux qui vivent de l'autel en redevenant *mangeurs de la manne*, en recueillant les produits qui leur sont octroyés, non plus comme une prérogative qui leur est due, mais à titre de don gracieux, de munificence divine ; et c'est cette gratitude qui est la meilleure sanctification de la fonction organique qu'elle accompagne.

C'est donc à bon droit que l'histoire de la manne, avec ses appendices bibliques et traditionnels, dans ses textes comme dans les commentaires dont ils sont l'objet, peut être considérée comme un résumé des saintes obligations et des conditions morales se rattachant à l'alimentation. Pour la maintenir à cette hauteur dans l'esprit des fidèles, on a jugé à propos de lui faire les honneurs de l'insertion dans le rituel journalier, afin de fixer sur elle la constante attention des croyants. De cette façon, le caractère épisodique et légendaire de ce fait important se convertit en leçon permanente, nous indiquant la nourriture que les enfants d'Israël doivent prendre, pendant leurs pérégrinations *dans le désert de la vie terrestre*, jusqu'à leur arrivée dans le pays de leur *résidence* éternelle (2).

(1) שניה לה לאוכלי תרומה, *u. s.* (2) Exode, XVI, 33.

4. *De la jouissance et du plaisir de l'alimentation*

Ce ne sera pas une superfétation que de revenir sur un point déjà noté dans ce chapitre, mais qui demande à être traité avec quelque développement. Il s'agit du plaisir de l'alimentation et des limites qui lui sont tracées de par la Loi morale. A la vue des fortes expressions dont se servent à l'envi l'Écriture et la Tradition pour flétrir la gourmandise, la gloutonnerie et les moindres excès de la sensualité, ne sera-t-on pas tenté de confondre dans une réprobation commune jusqu'à la simple jouissance provenant des satisfactions de la bouche, de la repousser comme un vice honteux, et finalement de croire qu'il faut manger son pain avec tristesse, avec cette affliction qui fut la punition d'Adam déchu (1), et en déplorant la nécessité qui nous réduit à cette fonction animale? A l'appui de cette assertion, des moralistes de l'école stoïcienne font valoir les mérites du jeûne, si fortement recommandé par ces rigoristes. Examinons donc cette opinion, et voyons ce qu'elle contient de sérieux. Quels en sont les fondements? Est-ce le jeûne du Kippour, institué par Moïse et confirmé par les prophètes? Mais ce n'est qu'une mortification exceptionnelle, pour un seul jour dans l'année. Il sera facile de démontrer ce double fait que le jeûne est une exception et même une exagération plus digne de blâme que d'éloge. Historiquement, il en est rarement question, sinon comme mesure extraordinaire : tels sont, par exemple, les jeûnes ordonnés par Ezra et par la reine Esther (2) ; théoriquement, nous le voyons l'objet des critiques d'Isaïe et de Zacharie, s'exprimant là-dessus tous les deux en termes peu approbateurs (3). Ils manifestent la crainte que ces abstinences ne tournent au préjudice de la morale, qu'on ne prenne le change en leur attribuant la faculté de nous racheter des péchés commis envers notre prochain ; ils n'hésitent donc pas à dénier à ce genre de mortification toute

(1) Genèse, III, 17.
(2) Ezra, IX, 1; Esther, IV, 16.
(3) Isaïe, LVIII; Zacharie, VII, 5 et 6.

valeur spirituelle, tant qu'il n'est pas accompagné d'actes de réparation et d'amélioration morale ; tout au plus l'acceptent-ils comme un élément externe de l'œuvre de pénitence, jamais comme une rançon de l'âme. Nous confessons d'ailleurs que la Tradition, sous l'empire de certaines tendances mystiques, a cru pouvoir accorder à l'institution du jeûne des développements inusités. Mais, pour être juste et impartial, il faut noter également les réserves dont elle s'est faite l'écho. Il est tel docteur qui se prononce très-énergiquement contre le jeûne volontaire (1) ; il est tel autre qui se montrait disposé à supprimer partiellement le jeûne d'Ab, ce douloureux anniversaire de la catastrophe nationale (2). Nous en concluons que les exagérations du principe de la privation et du renoncement appartiennent moins à l'esprit de la Tradition proprement dite qu'à ce souffle tempêtueux qui règne aux époques de persécution et de martyre, engendrant l'exaltation et le dégoût de la vie matérielle.

Par contre, les livres saints nous invitent fréquemment à manger devant Dieu avec joie et contentement. La joie doit présider à toutes les cérémonies comme à la consommation des sacrifices dits pacifiques (שלמים). « Vous mangerez, est-il dit, devant l'Éternel, votre Dieu, vous, vos fils, vos filles, vos serviteurs, vos servantes, avec le lévite qui réside dans vos cités (3). » Puis elle doit régner partout pendant nos fêtes commémoratives des résultats et des produits du travail de la terre (4). Il en est de même pour l'imposante solennité de la fête des prémices (5). Prétendra-t-on que cette satisfaction et cette allégresse sont réservées aux manifestations religieuses ? Alors nous citerons d'autres exemples qui nous les montrent s'épanouissant en pleine vie sociale. C'est d'abord l'hospitalité dont les démonstrations et les banquets ne le cédaient guère aux réjouissances officielles du culte. Soit que vous remontiez aux temps primitifs, soit que vous descendiez aux jours de

(1) Talmud, Taanith, 10.
(2) Talmud, Rosch Haschana, 18.
(3) Deutér., XII, 7 et 12.
(4) Deutér., XVI, 11 et 14.
(5) *Ibid.*, XXVI, 1-11.

décadence, vous ne cesserez de voir l'hôte considéré comme un envoyé de Dieu et honoré comme tel, témoins l'accueil fait par Abraham aux trois anges, la réception faite par Isaac au roi Abimelek, son ennemi, et par Jacob à Laban, son spoliateur (1). Qui ne connaît l'apologue dont se sert le prophète Nathan pour reprocher à David son rapt de Bath-Schebâa, éclatante affirmation des droits sacrés de l'hospitalité? Pour l'exercice de cette vertu sociale, les copieux repas étaient de rigueur : la graisse des béliers, la chair des bœufs, les gâteaux de fine farine, le jus de la treille, étaient prodigués sans ménagement, et ces fraternelles agapes étaient rehaussées par les égards de toute sorte dont on entourait celui qui vient s'abriter *à l'ombre de notre toit* (2). David et Salomon reçoivent comme hôte tout un peuple, exerçant envers Israël tout entier cette hospitalité devenue sans doute le modèle des distributions princières qui accompagnent si souvent les fêtes nationales (3). La complaisance avec laquelle la Bible enregistre les faits de cette espèce semble avoir pour objet de nous encourager à dépasser la juste mesure toutes les fois qu'il s'agit de serrer le nœud de la fraternité humaine, de prendre place à une table où l'affection, l'amitié, l'estime et toutes les qualités sympathiques viennent prendre corps, circulant avec les mets exquis et les vins généreux. Non, les repas homériques, que l'on pourrait aussi bien appeler bibliques, n'ont rien de répréhensible quand ils provoquent l'explosion des nobles sentiments de la sociabilité ou de la solidarité morale.

Comment d'ailleurs concilier l'assertion que nous combattons avec les promesses répétées de biens temporels qui se traduisent en riches moissons, en plantureux troupeaux, en greniers regorgeant de blé, en celliers remplis de vin et d'huile, dévolus à Israël pieux et fidèle à son Dieu? Il peut être opportun de rappeler à ce sujet les conclusions auxquelles nous a fait aboutir le dogme de la rémunération, à savoir

(1) Genèse, XVIII, 4-8; XIX, 3; XXVI, 30; XXXI, 54.

(2) Genèse, XIX, 8.

(3) II Samuel, VI, 19; I Rois, VIII, 63.

que les biens terrestres ne sont qu'une échelle allant du bien-être physique à la perfection intellectuelle, qui est loin d'exclure ou de proscrire les jouissances licites et les joies pures de la matière. Il s'ensuit clairement que, dans la pensée de Dieu formulée par la Révélation, l'alimentation doit être suffisante, abondante, escortée par la satisfaction et le plaisir propres à maintenir l'équilibre moral.

5. *De la dignité de l'alimentation.*

Il nous reste encore un dernier point à élucider : il s'agit de la dignité de l'alimentation, formant comme le couronnement de cette fonction organique si importante. Cette dignité est-elle réelle ? a-t-elle un nom ou du moins son indication dans la morale révélée ? La meilleure réponse à faire à cette question, c'est de montrer que cette dignité remonte jusqu'au père du genre humain. « Lorsque Dieu, nous dit la Tradition, « eut prononcé le fatal arrêt contre Adam déchu, maudissant « la terre à cause de lui et le condamnant à se nourrir « de l'herbe des champs, cette dernière dégradation parut des « plus pénibles à l'homme. « Suis-je donc réduit, dit-il à Dieu, « de manger comme la bête et avec la bête ? — Non pas, lui « répond la miséricorde divine ; tu mangeras à part, et tu « mangeras du pain (1). » Voilà, ce nous semble, le principe nettement posé : Adam redoute d'être assimilé pour l'alimentation à la bête, et Dieu le rassure sur ce point. Tirons-en la conséquence logique. Quelle est-elle ? Étant favorisés d'une nourriture différente de celle de la bête, nous ne devons pas manger comme la bête, avec l'avidité gloutonne que celle-ci apporte à la satisfaction de cet impérieux besoin. Il nous est permis d'en jouir, nous venons de le démontrer, mais non de jouir comme l'animal ; il nous faut en jouir avec cette mesure et cette discrétion qui sont les messagers de l'âme députés vers le corps, et qui constituent la dignité de l'alimentation dont il est question. Elle est digne

(1) Genèse, III, 18 ; cf. Beréschith Rabba, sect. 20.

quand elle vise au but indiqué, quand elle fortifie et ravive la matière au profit de l'esprit; mais elle est plus ou moins indigne quand c'est le corps qui l'absorbe à son bénéfice exclusif, ne cherchant qu'à s'engraisser, qu'à se dilater, pour devenir une riche proie destinée aux vers de la terre. Il se conforme à cette prescription celui qui s'étudie à être « non pas le méchant dont le ventre est un gouffre insatiable, mais le juste qui mange à sa faim (1) » ; celui qui s'abstient de manger en public, à l'instar du chien rongeant son os partout où il le rencontre (2); celui enfin qui n'oublie pas de remercier Dieu de la subsistance qu'il lui donne, de le remercier de cœur et d'âme, en disposant des forces qu'il puise dans cette restauration animale dans l'intérêt de sa perfectibilité intellectuelle et morale (3).

Mais, pour bien nous rendre compte de la dignité de l'alimentation, il importe de l'envisager dans sa manifestation spéciale, dans l'un de ses traits essentiels, dans sa forme la plus généralement humaine. Quelle est cette forme la plus apparente? C'est évidemment la table, la table où vient se dénouer tout le fonctionnement gastronomique, la table qui, pour ce motif, a fixé l'attention toute particulière de l'Écriture et de la Tradition. Jetons donc un coup d'œil sur cette table, et d'abord sur la place qu'elle occupait dans le tabernacle, ainsi que sur les objets qui y figuraient. Constatons, en premier lieu, qu'elle était au premier rang des engins du mobilier sacré, venant à la suite de l'arche divine, du chandelier d'or et de l'autel des parfums (4). Sur cette table étaient exposés les pains de propitiation, accompagnés d'une cuillerée d'encens pur, renouvelée de sabbath en sabbath, en signe de l'éternelle alliance de Dieu avec Israël. Les pains desservis appartiennent au grand pontife et à sa famille, ils les consommeront dans le lieu saint, eu égard à leur consécration extraordinaire (5). « Voilà un texte biblique qui renferme autant d'idées que de

(1) Prov. XIII, 25.
(2) Talmud, Kidouschin, 40.
(3) Deutér., VIII, 10.
(4) Exode, XXVI, 35.
(5) Lévit., XXIV, 5-9.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

mots. Procédons à son commentaire par l'explication de ce terme, le pain de propitiation ou pain de visage, comme dit la Bible. Cela ne veut-il pas dire que le pain est comme le visage? Or, qu'est-ce qui fait la beauté, le charme et la distinction du visage? Est-ce la chair? sont-ce les linéaments visibles, ou bien les passions, les sentiments, les facultés, l'âme enfin dont il est le miroir? Poser la question, c'est la résoudre. Eh bien! c'est ainsi que le pain profane nous offrira l'image du pain consacré. La fleur de farine dont il est fait, c'est le symbole de la pureté, de l'élimination des matières, ou, pour mieux dire, des pensées grossières, vulgaires, bestiales, dont l'influence est une souillure. La cuillerée d'encens placée à côté du pain, c'est une allusion au sentiment élevé de la gratitude qui, de notre conscience plus encore que du bout des lèvres, doit monter vers Dieu à l'exemple de l'ascension vaporeuse qui montait matin et soir de l'autel des parfums. Le renouvellement de ces pains fixé au jour de sabbat est un indice de l'analogie qui existe entre le repos sabbatique et l'alimentation, participant tous deux de la double nature du temporel et du spirituel, également faits pour le corps et pour l'âme. Le lieu saint où les pains bénits devaient être mangés contient une désignation relative à la salle à manger qui, elle aussi, ne sera ni profane ni impure, si l'on sait la maintenir dans les conditions prescrites, si la table autour de laquelle se groupe la famille est considérée comme un endroit ayant droit à notre révérence. Remarquons surtout la disposition finale de notre texte : « ce pain est sacro-saint », marquant à son coin toute la doctrine que nous venons de développer. Appeler le pain un objet de premier sacrement, l'équivalent des holocaustes offerts sur l'autel des sacrifices, quelque chose de semblable au Ketoreth ou à l'arche de Dieu renfermée dans le saint des saints, n'est-ce pas élever l'alimentation à sa plus haute puissance morale, presque à l'immatériel, et finalement revendiquer pour elle ce sentiment de dignité et de respect qui est le propre des actes du culte?

L'exégèse talmudique vient ajouter son appoint aux consi-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

dérations bibliques qui précèdent, en y laissant l'empreinte de son originalité. Ici elle déduit ce que l'on pourrait appeler *la spiritualité* de la table de la place qui lui était assignée dans le tabernacle, en regard du grand chandelier, découvrant dans leur vis-à-vis le symbole de l'harmonie qui doit régner entre la table et la lumière, c'est-à-dire entre la nourriture du corps et celle de l'âme (1); ailleurs, commentant un passage du prophète Ézéchiel, elle va jusqu'à faire de la table un autel et affirme que, depuis la destruction du temple et l'abolition des sacrifices, la table peut y suppléer en matière d'expiation des péchés (2). Il va sans dire qu'elle y met certaines conditions, deux notamment qu'il importe de signaler, la charité et l'instruction : la première, ayant pour objet soit l'admission des pauvres à notre table, soit la sollicitude pour la satisfaction de leurs besoins matériels au moment même où nous procédons à la nôtre ; la seconde consiste dans l'alliance, tant de fois recommandée, du pain corporel avec le pain spirituel, dans le soin de faire la part du dernier en même temps que nous faisons si large celle du premier. Les bénédictions qui précèdent et suivent le repas satisfont à ce devoir dans une certaine mesure; mais il n'est pas hors de propos d'y ajouter une lecture ou une méditation édifiante (3). Elle est bien connue la proposition suivante des pères de la synagogue : « Trois personnes mangeant à la même table et relevant ce soin corporel par une conversation religieuse ou morale sont censées assises à la table de Dieu ; si, au contraire, elles ne se livrent qu'à une causerie oiseuse, leur table n'est plus qu'un charnier (4). » Charité et nourriture de l'esprit, tels sont les anges gardiens de l'homme vertueux, et celui qui les place à sa droite et à sa gauche saura trouver en elles le meilleur préservatif contre les excès de la chair ; il peut jouir en paix de tous les produits de la terre comme des riches troupeaux, sa

(1) Talmud, Mena'hoth, 85. שלחן בצפון ומנורה בדרום.

(2) Ézéchiel, XLI, 22; cf. Talmud, Berachoth, 55.

(3) Cf. Réschith, Ho'hma, *passim*; Schela, *passim*.

(4) Aboth, III, 4.

table étant tout à la fois un autel et une arche sainte. En faisant une nouvelle application du principe des compensations, nous avons ici, dans cette première et plus impérieuse fonction de la nature animale l'apothéose en face de la déchéance, la bénédiction à côté de la malédiction. Malheur à ceux qui préfèrent le mauvais chemin ! Les voilà bien avertis : la Révélation ne leur laisse ignorer aucune des conséquences de leur passion infime ; ils savent que leur table n'est qu'une étable, un vomitoire ; leur individu, une vache à l'engrais ; leur gaieté, celle de la bête qui rue ; leurs salles de festin, un foyer de corruption (1). Mais heureux ceux qui mangent leur pain dans la crainte de Dieu, qui font tourner l'alimentation physique au profit de la restauration morale ! Leur table est pure, pure comme celle du temple servant de support aux pains de propitiation, et les fruits dont ils se nourrissent ont une odeur aussi agréable à Dieu que celle des sacrifices.

Tel est l'ensemble des préceptes qui constituent la morale alimentaire et dont on ne voudra contester, nous l'espérons du moins, ni l'importance ni l'utilité pratique.

§ 5. *Le toucher envisagé au point de vue spécial de la procréation.*

יְהִי מְקוֹרְךָ בָּרוּךְ וּשְׂמַח מֵאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ (משלי ה׳ י״ח)

Que ta source soit bénie ; réjouis-toi avec la compagne de ta jeunesse. (Prov., V, 8.)

En suivant l'ordre organique que nous avons adopté pour l'exposé de la morale individuelle, nous rencontrons en dernier lieu le sens du toucher, que nous allons étudier à titre d'instrument de la continuité humaine au moyen de la procréation.

(1) Isaïe, XXVIII, 8 ; Amos, XIV, 1 ; Deutér., XXXII, 15 ; Malachie, II, 3.

1. *De la nécessité de traiter ce sujet.*

Certains esprits méticuleux nous feront peut-être un reproche d'aborder un sujet aussi délicat, estimant qu'en pareille matière le silence vaut mieux que la parole, l'ignorance que la lumière. Nous ne saurions ni approuver ni admettre pour notre compte cette réserve extrême. Est-il possible d'omettre dans un traité de la morale révélée un fait d'où dépend la stabilité et jusqu'à l'existence sociale, un point qui occupe une place si apparente dans les enseignements bibliques et traditionnels? Nous ne pouvons d'ailleurs que le répéter avec nos théologiens : par eux mêmes, les organes et le grand œuvre de la génération n'ont rien de honteux. Ce qui blesse la pudeur, la chasteté, les bonnes mœurs, ce ne sont pas les termes qui servent d'expression à cet acte, mais les pensées libidineuses et les sensations impudiques qui y cherchent un aliment. Pourquoi la Genèse, dans la légende d'Adam et d'Ève, nous dit-elle : « Ils « étaient nus tous deux, l'homme et la femme, sans en éprouver la moindre honte (1) »? Précisément pour nous faire savoir que par elle-même, indépendamment des mauvaises suggestions qu'elle peut provoquer en nous, la nudité n'a pas de quoi blesser les sens. C'est seulement après sa faute, après avoir cédé à la tentation du mal et perdu son innocence, que le premier couple devint pudibond. Alors, jaloux de cacher sa faute sous le masque d'une fausse pudeur, Adam ose dire à Dieu : « J'avais honte d'être nu, et je me suis caché (2). » Et Dieu de lui répliquer : « Qui donc t'a dit que tu étais nu (3), « c'est-à-dire quel motif a pu te faire concevoir pour cette nu- « dité une aversion que tu ne ressentais pas auparavant? Ce « ne peut être qu'une infraction commise par l'un de tes or- « ganes qui te rende si craintif pour les autres, qui te fasse « redouter une nouvelle séduction de leur part. » Chose remarquable, cette appréciation du nu que nous puisons dans la révélation primitive, n'est-elle pas aujourd'hui encore de la

(1) Genèse, II, 25.
(2) Genèse, III, 10.
(3) Genèse, III, 11.

plus exacte vérité ? Dans les arts plastiques comme dans la grande peinture, on reproduit le nu sans danger pour les mœurs : plus ils s'étudient à imiter la nature, plus ils excitent en nous des sensations pures et calmes. Pour ne pas sortir de la Genèse, nous ajouterons ceci : elle débute par le commandement accompagné de la bénédiction concernant la procréation humaine. Or toute prescription, sans en excepter la première, doit avoir son caractère propre, son moyen, ses règles positives et limitatives. Suivons donc pas à pas les indications de l'Écriture. En nous pénétrant des saints modèles, nous ne pouvons que nous maintenir dans les limites du juste et du convenable. Nous allons en commencer le tracé par l'exposé des restrictions et des prohibitions qui se rattachent à la loi de la procréation.

2. *Des restrictions et des prohibitions qui entourent la loi de la procréation humaine.*

La Genèse nous présente plusieurs récits qui, nous l'avouons, sont de nature à effaroucher une pudeur craintive, peu sûre d'elle-même ; mais cet inconvénient est largement compensé par la moralité du but vers lequel ils tendent. Quel est ce but ? La condamnation et la flétrissure de tous les excès qui se commettent au moyen des organes de la génération. C'est en vue de ce résultat que la Bible nous raconte l'odieuse tentative des habitants de Sodome contre les hôtes de Loth, l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon, les relations charnelles de Juda avec sa bru Thamar. Par le premier de ces trois faits, on nous enseigne que la violation flagrante des mœurs l'emporte sur toutes les autres, quel que soit le degré de leur perversité. On nous disait déjà, dans les récits précédents, que Sodome était une cité méchante et coupable envers Dieu ; l'arrêt fatal cependant n'est prononcé contre elle qu'à la suite de ce dernier attentat contre les mœurs. La Tradition a parfaitement saisi le rapport de l'effet avec sa cause en nous faisant remarquer que ce n'est qu'après cette provocation à un crime contre

nature que les anges interpellent Loth en ces termes : « As-tu « encore une excuse, une circonstance atténuante à faire va- « loir en leur faveur (1) ? » Le second fait va plus loin, étendant la réprobation divine aux relations naturelles des deux sexes toutes les fois qu'elles violent les liens du sang. Moins révoltant que le crime des Sodomites, l'inceste est considéré comme un élément de corruption et d'empoisonnement qui réagit sur la source même de la fécondation humaine. C'est parce que les fils de Loth sont le fruit de l'inceste, et d'un inceste jusqu'à un certain point excusable, motivé qu'il était par le simple désir de la conservation de la race (2), qu'une éternelle barrière est venue se dresser entre leurs descendants et ceux d'Abraham. On ne saurait proclamer plus haut le principe de la pureté de la race. Ainsi tout croisement anormal, toute tentative ayant pour objet d'enter le lien de la cohabitation sur le lien du sang, est une atteinte portée aux lois de la nature, une altération dont les conséquences se font sentir à travers toute une série de générations. Telle est, en effet, la cause, la vraie cause des unions prohibées. L'épisode de Juda et de Thamar porte sur un autre point dont les effets sont d'autant plus funestes qu'ils sont plus fréquents et plus considérés comme péché véniel. En nous racontant la mort des deux fils aînés de Juda, enlevés à la fleur de l'âge pour avoir prémédité la stérilité de leur union matrimoniale, on tient à nous mettre en garde contre toute dépense inutile, infructueuse et vaine des forces génératrices. La semence humaine à dessein détournée de son but, devenue sciemment inféconde (3), c'est un crime capital aux yeux de la Révélation. Eh bien ! nous le demandons, est-il une leçon plus salutaire pour l'intégrité des mœurs, pour le fonctionnement normal des agents physiques de la procréation? N'est-ce pas la condamnation formelle, radicale, de toutes les liaisons purement sensuelles, sollicitées par le seul désir, sans autre mobile qu'une jouissance brutale? Que l'on ne nous objecte pas la suite du

(1) Genèse, XIX, 12; cf. Beréschith Rabba, sect. 50.

(2) Genèse, XIX, 31-34.

(3) Genèse, XXXVIII, 9.

même récit, où Juda n'a pas le beau rôle et ne ressemble nullement à un saint. L'histoire sainte ne s'est pas chargée de la justification du fils de Jacob, qui, du reste, confesse publiquement sa faute (1), mais seulement de l'apologie de sa bru, qui, déçue dans ses droits au lévirat, cherche à les récupérer par un stratagème. A l'inverse de la courtisane, elle n'en prend un instant les allures que pour devenir mère et empêcher que le nom de son époux soit effacé en Israël. Si vif est chez elle le sentiment de la maternité, qu'elle n'hésite pas à s'exposer, elle et le fruit de ses entrailles, au dernier supplice (2). Par son noble dévouement, elle rachète les âmes de ses deux époux, victimes de leur précoce perversité. Il nous semble opportun d'appliquer à cette narration si importante, si profonde par ses enseignements, ce que la légende nous suggère à propos d'un autre passage. « Lorsque Dieu, nous dit-elle, dictant à Moïse le texte de la Thora, arriva à ces mots : « *Faisons* « l'homme à notre image », le prophète mit de l'hésitation à employer un terme dont on pourrait induire à la croyance au polythéisme. « Écris, lui dit le divin auteur, et ne t'in- « quiète pas d'une erreur pouvant résulter d'une expression « qui a sa raison d'être (3). » Ne pouvons-nous pas en dire autant des récits que nous venons d'analyser? Ils effaroucheront peut-être une pudeur d'emprunt, une chasteté hypocrite, qui s'attache aux formes pour donner le change sur le vide du fond ; mais les leçons qu'ils contiennent sont trop précieuses pour qu'on les sacrifie à cet inconvénient léger et superficiel. L'histoire de la continence de Joseph vient compléter cette première série des leçons sur les mœurs ; elle les complète, grâce à la réponse aussi simple que sublime que fait l'esclave aux excitations de la femme de son maître : « Comment puis-je « commettre ce grand crime et pécher envers Dieu (4) ? » Y a-t-il une qualification plus énergique de l'adultère, appelé un crime de lèse-majesté divine et humaine ?

Ce qui est vrai pour le dogme l'est aussi pour la morale, à

(1) Genèse, XXXVIII, 26.
(2) Genèse, XXXVIII, 24 et 25.
(3) Beréschith Rabba, sect. 8.
(4) Genèse, XXXIX, 9.

savoir que la législation de Moïse n'est pas autre chose que la réduction en lois et en dispositions pratiques des principes développés par la Genèse (1); et, puisque celle-ci se montre si sévère pour tout ce qui altère ou dénature la procréation, Moïse ne devait-il pas mesurer le châtiment à la taille du vice? De là cette législation quasi draconienne qui ne semble admettre qu'une peine unique, pour toutes les transgressions de cette espèce, la peine de mort, céleste (Careth) ou terrestre, pour tous les degrés de l'inceste et de l'adultère. Jaloux de les frapper d'une réprobation égale et de nous avertir qu'il n'y a pas de gradation dans les applications du péché charnel, il les expose dans un désordre, dans une confusion calculée. C'est qu'en effet, sous quelque dehors qu'il se présente, quelle que soit la forme qu'il affecte, il porte atteinte aux lois de la nature, violente les règles du saint nœud matrimonial.

Cependant les lois nombreuses et variées formulées à cet égard peuvent être rangées sous deux chefs principaux, qui sont l'impureté et le croisement incestueux, ramenés à leur tour à deux causes génériques, l'une morale, l'autre physique, celle-ci troublant les éléments, celle-là la source même de la génération. L'impureté de la femme, qui provient de son organisation et de son tempérament, est avant tout un fait naturel, compromettant fatalement l'œuvre de la fécondation par le mélange des matières saines avec des éléments de déchet. Sous ce rapport, il importe de constater que l'union des sexes doit s'effectuer non-seulement en vue du résultat qui lui est assigné par la nature comme par la religion, mais encore avec toutes les garanties qui la préservent de l'inoculation des germes vicieux, corrompus, quelle qu'en soit d'ailleurs la provenance, à cause de la funeste influence qu'elle peut exercer sur les produits qu'elle donne. Aussi n'est-ce pas sans raison que la Bible compare si souvent la nature humaine à la nature végétale (2). N'est-ce pas qu'un terrain impropre à la culture ou mal ensemencé se trahit par la stérilité ou par la récolte de mau-

(1) Voy. notre *Révélation*, p. 69.

(2) Deutér., XX, 19; Ps., XC, 7; CIII, 15; CXXVIII, 3; CXLIV, 12.

vais produits ? Et cette fine organisation humaine, et cette complexion si délicate, et cette noble et merveilleuse structure, réclameraient moins de sollicitude que la production des animaux et des plantes ! Quoi ! il serait permis de semer avec incurie, de négliger toute précaution, de dédaigner les soins les plus élémentaires de la floraison, quand il s'agit de récolter un homme, une image de Dieu, un monde en miniature ! On traiterait l'espèce humaine avec un sans façon qu'on ne se permet ni envers la brute ni envers la matière inorganique ! Eh bien ! les prohibitions temporaires imposées par la religion à la cohabitation constituent de sages précautions, ayant pour objet la santé non moins que la pureté de la race; et ce n'est pas avancer un paradoxe que d'attribuer la conservation, la continuité du type primitif chez la race sémitique, à la rigoureuse observation des prescriptions mosaïques en matière de cohabitation légitime. En se débarrassant de ces restrictions salutaires, sous l'influence du paulinisme triomphant, la race japhétique n'a pas réfléchi sans doute aux conséquences qui découleraient de cette abrogation, à l'affaiblissement notable de la stabilité et de la pureté typiques.

Abordons maintenant le second principe de la prohibition, ayant trait aux unions interdites, et la double cause qu'on lui a assignée. Les uns, invoquant l'autorité de l'illustre Maïmonide (1), ne veulent y voir qu'une restriction morale. Autant de prohibitions, autant de mesures préservatives édictées contre la facilité des relations illégitimes. Si les membres les plus rapprochés d'une même famille pouvaient s'unir ensemble, si rien ne faisait obstacle à l'hymen du frère avec la sœur, du beau-frère avec la belle-sœur, du beau-père avec sa bru, de la belle-mère avec son gendre, du neveu avec la tante, quel danger pour les mœurs ! La promiscuité, provoquée par la communauté de la résidence et par la permanence des rapports, ne tarderait pas à devenir l'état normal de la société et la pousserait fatalement à sa perte. Les autres, et notamment les théologiens mystiques, se plaçant sous le patronage de Na'hma-

(1) *Guide*, III^e^ partie, chap. 49.

nide, sans rejeter entièrement les considérations morales que nous venons d'indiquer, font remonter le principe des susdites prohibitions à une cause naturelle et mystérieuse à la fois, qualifiée par ce docteur de mystère de la conception (סוד העיבור) (1). Selon lui, ces unions constitueraient une sorte de liaison contre nature, faite d'éléments répulsifs, participant du vice des croisements illicites (Kilaïm), et aboutissant fatalement à des enfantements monstrueux au physique et surtout au moral. A vrai dire, Maïmonide lui-même est loin de repousser cette causalité, puisqu'il appuie avec beaucoup d'insistance sur les inconvénients de ce qu'il appelle le mariage de la souche avec la branche (2). Il n'y a rien d'étrange, ce nous semble, à ce que le grand mystère de la génération projette son ombre sur les faits particuliers qui s'y rattachent et en soustraie quelques-uns à notre capacité intellectuelle. Quoi qu'il en soit, en définitive, que ces unions portent atteinte aux bonnes mœurs ou qu'elles fassent violence aux lois de la génération humaine, elles ne peuvent être qu'une source de désordres. Ceci nous explique comment les prohibitions matrimoniales ont passé de la sainte Thora dans la plupart des législations anciennes et modernes. Le monde chrétien a-t-il bien fait de rejeter les premières, celles qui ont trait à l'impureté de la femme ? Sans vouloir faire un procès à personne, nous nous bornerons à dire que sur ce point il a fortement dévié de la ligne tracée par Moïse. Pour ce dernier, l'inceste et l'impureté marchent de pair, ayant cela de commun qu'ils rendent les organes de la procréation complices du désordre, de la dégénérescence et de la stérilité; pour lui, c'est un crime capital que d'altérer la semence de vie ou de la gaspiller en pure perte, soit en la jetant dans un terrain impropre à la fécondation, soit en l'épuisant dans des accouplements illégitimes. Et les fatales et funestes conséquences de ce crime ne se font pas attendre : il précipite la décadence sociale, la dégénérescence conduisant à la dépopulation, et la dépopulation

(1) Na'hmanide, comment. à la Thora, sect. A'haré Moth.

(2) *Guide*, IIIe partie, *u. s.*

aboutissant au néant. Aussi l'Écriture ne croit-elle devoir jamais cesser de nous prodiguer ses avertissements en cette matière essentielle, attribuant plus d'une fois la condamnation de la race cananéenne à la violation de ces lois matrimoniales. « Prenez garde, répète-t-elle, que cette terre ne vous vomisse comme elle a vomi vos prédécesseurs (1). » Ce n'est pas autant le glaive d'Israël que leur incurable démoralisation qui tua ces peuplades perverties. Faut-il donc blâmer ou louer le législateur divin d'avoir déployé tant de sévérité contre la moindre atteinte portée au fonctionnement régulier de l'élaboration humaine, d'avoir voué un culte à l'ange gardien de la famille et de la société? Laissons à la raison et au bon sens le soin de répondre à cette question.

3. *Importance morale et religieuse de l'acte de l'union des sexes.*

Autant la Bible repousse, flétrit et condamne tout ce qui est de nature à entraver ou à violenter l'action normale de la procréation, autant elle approuve et honore les actes légaux ayant pour objet la multiplication de l'espèce. Nous l'avons constaté déjà, le premier mot de la bénédiction prononcée par Dieu sur le couple humain, c'est: « Croissez et multipliez (2) », comme c'est aussi le dernier dans les assurances prodiguées au second fondateur de l'humanité lors de sa sortie de l'arche (3). Nous ne pouvons nous défendre, à ce propos, de rendre un nouveau témoignage au génie de la langue sainte dont les termes sont si riches en enseignements. C'est d'abord le terme de *semence* (זרע), servant de dénomination commune à la production végétale, animale et humaine, à la nature organique et même inorganique, celle-ci servant de base à celle-là. Il nous apprend d'abord que la loi générale, identique pour les différents règnes de la matière, c'est la loi de la reproduction. Mais cette signi-

(1) Lévit., XVIII, 3; XXIV, 28.
(2) Genèse, I, 18.
(3) Genèse, IX, 1 et 7.

fication physique n'enlève rien à sa portée comme à sa valeur morales, à savoir que cette semence vitale doit être dégagée de toute influence pernicieuse, corrompue et corruptrice, par rapport aux éléments qui concourent à sa réalisation. Dès que l'on oublie ou que l'on néglige cette obligation, on appelle sur cette semence la malédiction du ciel, qui s'étend aux animaux et aux végétaux toutes les fois que Dieu se voit forcé de châtier les hommes (1). Finalement, ce même terme fixe notre attention sur les qualités et les conditions propices à un bon ensemencement, et implique la réprobation de tout ce qui est propre à y faire obstacle, notamment les faits que nous avons rangés sous la double loi de l'impureté féminine et des relations prohibées.

Mais nous avons quelque chose de mieux, de plus conforme à nos aspirations intellectuelles : nous avons le terme *connaître* (ידע), appliqué au fait de la cohabitation, employé pour la première fois à l'occasion de l'union d'Adam et d'Ève (2), et se répétant tout le long du cycle biblique. Nouvelle mais incomparable preuve de la valeur spirituelle de la langue de la Révélation, douée de cette puissante faculté de convertir les fonctions les plus organiques en opérations idéales ! Un de nos plus grands théologiens l'a dit avant nous : « L'expression « connaî- « tre une femme » renferme toute une théorie, toute une transformation, grâce à la substitution de l'esprit à la matière dans l'œuvre de la génération humaine. La copulation des animaux est une liaison purement corporelle ; l'union des époux est une *connaissance* (3). » Il va sans dire que, pour faire de cette locution une vérité, il importe de gouverner et de couronner l'acte d'union par la pureté de la pensée comme par l'élévation des sentiments. Il faut que les conjoints sachent à quelle œuvre ils collaborent ; il faut qu'ils se pénètrent bien de cette idée que le fruit de leur coopération sera un homme, un être fait à l'image de Dieu, une personne dont le développement physique et moral leur impose mille soucis et

(1) Exode, XIII, 26 ; Deutér., VII, 13 et 14 ; XXVIII, 38-42.

(2) Genèse, IV, 1.

(3) Na'hmanide, Thorath ha-adam.

autant de sacrifices, une âme enfin dont l'éducation est si différente de la croissance animale. S'ils ne songent qu'au plaisir, qu'à la satisfaction des sens, la *connaissance* est supprimée, faisant place à la jouissance bestiale, suivie de la dégradation des saintes fonctions de l'hymen. Nous disons *saintes* à dessein, pour marquer la progression. La procréation commence par être une semence, puis une connaissance, puis une sanctification. Le dernier terme de cette gradation a été découvert par la Tradition, qui n'hésite pas à faire de l'union parfaite des époux un acte de sainteté (1), du lien religieux qui les lie l'un à l'autre un sacrement (2), et de la chambre nuptiale un sanctuaire honoré de la résidence divine (3). Elle va plus loin encore : elle ose nous montrer Dieu entrant en tiers dans le fait de la reproduction, y contribuant pour sa part par l'octroi de la vitalité des organes et des facultés de l'âme (4), pourvu que le père et la mère sachent tenir compte de cette collaboration d'en haut et ne chassent pas l'hôte céleste par une conduite trop profane.

Peut-être viendra-t-on nous objecter qu'en élevant à cette hauteur l'union des sexes, on en bannit l'amour, qui n'est guère fait pour respirer dans ces régions contemplatives ; mais cette objection repose sur une erreur démentie par la lettre comme par l'esprit de la Bible. Et d'abord, quoi de plus précis que cette première affirmation de la Genèse : « L'homme s'attachera à la femme, de façon à ne former avec elle qu'un seul corps (5). » C'est tout à la fois l'amour charnel, exprimé par la locution « une chair unique », et l'amour spirituel, indiqué par le terme « s'attacher », qui sert si souvent à désigner le rapport de l'homme avec la Divinité (6). Il est dit ensuite : « Isaac aimait Rebecca, Jacob aimait Rachel (7). « Cherche la vie à côté de la femme que tu aimes, » dit l'Ecclésiaste (8). — « Réjouis-toi avec la femme de ta jeunesse, dit l'auteur des Pro-

(1) Vaïkra Rabbâ, sect. 24.
(2) Talmud, Kidouchin, 2.
(3) Talmud, Sôta, 17.
(4) Talmud, Nidda, 31.
(5) Genèse, II, 24.
(6) Deutér., IV, 4 ; X, 20.
(7) Genèse, XXIV, 65 ; XXIX, 18.
(8) Ecclés., IX, 9.

verbes ; biche chérie, gracieuse gazelle, désaltère-toi dans son affection ; que son amour absorbe tous tes loisirs (1). » — « Aimer sa femme comme soi-même, voilà le bonheur et la paix, » dit le Talmud (2). D'autre part, l'Écriture inflige un blâme sévère à l'époux qui haïrait son épouse sans motif raisonnable (3). Pour que rien ne manque à la grandeur du palais de l'hyménée, on a eu soin de l'entourer d'un portique splendide, de lui faire une entrée superbe. Il s'agit des pompes nuptiales, qui jouent le rôle que l'on sait dans les institutions judaïques. Remontant à la plus haute antiquité, nous les voyons présider déjà aux noces de Jacob (4). Les prophètes ne trouvent rien de plus propre à exprimer la réconciliation de Dieu avec Israël que de la comparer aux transports des nouveaux époux : « Je me réjouirai avec l'Éternel ; mon âme se plongera dans cette joie divine, comme le nouvel époux encore ceint de sa couronne (se réjouit) avec sa fiancée brillant dans tous ses atours (5). » — « Le soleil n'est ni plus fier ni plus joyeux que le *Hathan* sortant de la chambre nuptiale (6). » Par contre, quand Jérémie cherche à décrire les maux réservés à Israël dégénéré, il les fait consister dans la cessation des chants et des cris d'allégresse qui accompagnent la procession des nouveaux époux (7), de même qu'il ne trouve rien de plus consolant que le retour de ces manifestations réjouissantes (8). Finalement, et pour donner une idée de cette loi de tendresse, d'affection et d'amour, nous citerons la disposition du Deutéronome en vertu de laquelle le jeune marié était dispensé de toute corvée comme de toute servitude militaire toute la première année de son mariage, afin, dit le texte de la Loi, qu'il se consacre tout entier à l'amour de sa femme (9).

Pour résumer la doctrine, nous montrerons à la droite de l'hymen les trois facultés de la spiritualité, de la pureté, de la sainteté ; à sa gauche, les trois sentiments de l'amour, de la

(1) Prov., V, 18 et 19.
(2) Talmud, Yebamoth, 62.
(3) Deutér., XXI, 15 ; Malachie, II, 14.
(4) Genèse, XXIX, 27.
(5) Isaïe, LXI, 10.
(6) Psaumes, XIX, 6.
(7) Jérémie, XVI, 9 ; XXV, 10.
(8) Jérémie, XXXIII, 11.
(9) Deutér., XIV, 5.

tendresse, de la réciprocité pleine et entière dans la joie comme dans la douleur. Telle est la double série des éléments qui constituent l'union des époux et doivent gouverner jusqu'à l'acte mystérieux de la génération, véritable lampe perpétuelle illuminant le front des époux comme jadis l'intérieur du tabernacle.

4. *Condamnation du célibat.*

On conçoit sans effort que, sous l'empire des idées et des faits que nous venons d'exposer, le célibat ne devait pas être en honneur au sein du judaïsme. Autant on blâme l'abus de la cohabitation charnelle (1), ainsi que la polygamie, désapprouvée même chez le roi (2), autant on se prononce contre le célibat. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je vais lui donner une compagne (3) », voilà le premier principe de la Révélation, commenté par la Tradition en ces termes : « A partir de la création d'Ève, plus d'homme sans femme, plus de femme sans homme (4). » C'est dire assez clairement que le célibat est contre nature. Voici maintenant la doctrine formulée dans toute sa rigueur : « Vivre dans le célibat, dit Ben Azaï, c'est commettre un double crime, se rendre coupable d'homicide et amoindrir la ressemblance (divine) (5). » Rendons-nous bien compte de cette double transgression. Par l'homicide, on entend la déperdition des forces procréatrices, eu égard à la presque impossibilité de les conserver à l'état de puissance: de là des pollutions volontaires ou forcées, de la semence de vie perdue, dissipée, improductive, au grand préjudice de la multiplication de l'espèce. C'est ainsi que l'on tue des hommes par centaines et par milliers, étouffés dans leur germe au lieu d'être appelés à l'existence. Est-il un homicide plus criminel? N'est-ce pas désobéir au premier commandement de Dieu : « Croissez et multipliez »? N'est-ce pas se mettre en révolte

(1) Prov., XXXI, 3; Talmud, Succa,
(2) Deutér., XVII, 17.
(3) Genèse, I, 18.
(4) Beréschith Rabba, sect. 8.
(5) Talmud, Yebamoth, 62 et 63; cf. Beréschith Rabba, sect. 17.

contre la Providence, appelée par le prophète « créateur du ciel, constructeur et ordonnateur de la terre, qu'il a faite non pour rester à l'état de chaos, mais pour être habitée (1) » ? Mais voilà qui va devenir plus grave : au délit matériel vient s'ajouter une violation de l'ordre moral le plus élevé, consistant dans ce que le théologien susnommé qualifie d'amoindrissement de la ressemblance divine. Qu'est-ce à dire? Il s'agit ici, non plus d'individus morts avant de naître, mais de l'humanité considérée comme personnalité collective : car, si l'homme a été fait à l'image de Dieu, l'humanité, prise dans son ensemble, n'est que l'image agrandie, universalisée, de cette ressemblance. En effet, les individus meurent, les générations disparaissent, les nations s'évanouissent; mais ce qui reste, ce qui grandit, ce qui s'accroît sans cesse, c'est l'humanité, c'est-à-dire ce trésor de pensées et de sentiments, cette accumulation de produits intellectuels et moraux, cette extension indéfinie des domaines de l'art et de la science, cet élargissement continu de la sphère du vrai et du bien, patrimoine commun, appartenant à tous, parce qu'il est l'œuvre de tous. Ce ne sont donc pas des matériaux vulgaires et dont on peut très-bien se passer que le célibat vient retrancher de l'édifice social, mais des fragments précieux, des parcelles dont l'élimination nuit à l'ensemble non moins qu'à l'harmonie et à l'ordonnance de ses différentes parties. C'est ainsi que le célibat n'est pas seulement une atteinte portée à la loi de la nature, au devoir de la conservation de l'espèce, mais encore un obstacle à la multiplication spirituelle. Matériellement, point de société sans individus; spirituellement, point d'humanité sans personnalités douées d'âme et d'intelligence. Voilà donc ce qu'il faut entendre par cet amoindrissement de la ressemblance divine. Cette idée, la Tradition la reproduit ailleurs sous la forme allégorique. « Le fils de David, le Messie, nous dit-elle, ne pourra venir avant le passage intégral sur cette terre de toutes les âmes appelées à l'existence corporelle (2). » Qu'est-ce à dire? Que l'humanité reste incomplète tant qu'il lui manque une seule vie, un seul

(1) Isaïe, XLV, 18.

(2) Talmud, Yebamoth, 63; Aboda Zara, 7.

individu pouvant et devant apporter sa pierre à l'édifice, si petite, si mesquine qu'elle soit. Or, le fils de David, Messie personnel ou impersonnel, n'est pas autre chose que le type de la perfectibilité générale, ou bien la résultante de la somme des progrès particuliers et des améliorations partielles.

Ces graves inconvénients du célibat seraient-ils rachetés par des avantages qui les compensent? Quels sont ces avantages? C'est d'abord, prétend-on, la pureté sauvegardée, préservée de toute souillure. On invoque même le témoignage de la Bible, on fait valoir pour les besoins de la cause la défense formelle de s'approcher de la femme pendant les trois jours préparatoires à la Révélation (1); mais on ne fait pas attention à une chose, à savoir que c'est là une restriction exceptionnelle et temporaire, doublement contraire au célibat converti en institution stable et régulière. Serait-il au moins d'une impérieuse nécessité pour le corps sacerdotal, pour les hommes consacrés officiellement et spécialement au service de Dieu? Il est certain que ni les lévites, ni les pontifes, ni les prophètes, à l'exception de Moïse à partir du moment de la Révélation (2), ne furent soumis à pareille interdiction. Nous voyons les plus illustres parmi ces derniers parler de leurs relations matrimoniales, et même en faire un élément de leur mission (3). On argue ensuite du complet détachement des choses de ce monde, de la consécration pleine et entière aux fonctions du saint ministère, obligations irréalisables, dit-on, pour quiconque a charge de famille, la meule au cou, selon le dicton talmudique (4). Cela peut être vrai pour certaines, éventualités, pour les missions étrangères par exemple, apostolat qui réclame de ses adeptes un dévouement sans partage comme sans entrave. Encore cette nécessité n'est-elle pas bien démontrée, les missions protestantes ayant pu se développer largement en dehors du célibat. Après tout, ce n'est là qu'un cas particulier qu'on aurait tort de transformer en règle générale. Qu'on le sache bien d'ailleurs : l'homme de Dieu qui vit en dehors de la fa-

(1) Exode, XIX, 15.
(2) Talmud, Schabath, 87.
(3) Isaïe, VIII, 3; Osée, I, 2; III, 1.
(4) Talmud, Kidouschin, 29.

mille et du lien conjugal, qui ne connaît ni le sentiment ni les devoirs de la paternité, qui ne se rend pas compte de l'éducation des enfants ni de la responsabilité qu'elle provoque, qui n'éprouve ni les joies ni les douleurs de cette solidarité du sang, cet homme ne saurait être l'habile et intelligent régulateur des passions auxquelles il est resté tout à fait étranger. Et puis, en le supposant libre de ce côté, n'est-il pas exposé à d'autres orages plus redoutables? N'est-il pas toujours en butte au cri de la nature demandant satisfaction, à la voix impérieuse des sens qu'on ne parvient pas à étouffer? Combat pour combat, lequel des deux est le plus périlleux? N'est-ce pas celui qui nous met en lutte avec notre propre organisme, avec un adversaire qui nous attaque le jour, qui nous assaille la nuit, qui ne nous laisse ni trêve ni repos, qui est la tentation en permanence, qui passe du trouble de la sensation au bouleversement des facultés de l'âme? Le meilleur argument que le célibat puisse invoquer en sa faveur, c'est d'être un puissant levier de gouvernement, le promoteur d'une phalange marchant d'après un mot d'ordre, le créateur d'une milice dressée pour monter à l'assaut de l'influence et du pouvoir. Mais il faut voir ici le revers de la médaille, c'est-à-dire un corps portant dans son sein un ver rongeur : l'esprit de caste, dont les ravages, tantôt lents, tantôt rapides comme la foudre, aboutissent ici à l'immobilisation, là à la dissolution des éléments constitutifs de la société morale.

Nous terminerons cet exposé des principes et des conditions de la procréation par un fait qui contraste entièrement avec le célibat : nous voulons parler du mariage précoce, contracté dans la jeunesse, du mariage qui fournit à l'importante œuvre de la conception humaine, non pas des restes épuisés par une vie de dérèglement, mais un corps jeune, vigoureux, plein de séve et de force vitale, offrant ses prémices à cette sainte union : « Les fils de la jeunesse ressemblent aux flèches lancées par une main vaillante (1) », dit le Psalmiste. — « Jusqu'à vingt ans, dit le Talmud, Dieu prend patience. Passé cet

1 Psaumes, CXXVII, 4.

âge, il détourne sa sollicitude de celui qui n'est pas encore engagé dans les liens de l'hyménée (1). » Sans prendre cette dernière proposition à la lettre, et tout en tenant compte des raisons majeures qui s'opposent aux unions hâtives, irréfléchies, comme le fait d'ailleurs la Tradition elle-même (2), on ne peut qu'en approuver le sens et la portée générale. Il suffit pour cela de jeter un coup d'œil sur certaines statistiques récentes des mouvements de la population et sur les conséquences désastreuses, reconnues par la science sociale, du mariage tardif. En présence de faits aussi patents, dont la France est une des premières à souffrir, il faut bien s'incliner devant la souveraineté de la loi morale et reconnaître sa puissante influence sur le développement matériel de la société. On s'étonne parfois de la vitalité de la race israélite qui, en dépit de ses cruelles épreuves, semble se maintenir dans un état d'éternelle jeunesse. Assurément il y a là un miracle qu'il faut attribuer avant tout à la volonté providentielle, à ses desseins sur Israël, considéré comme principal organe des idées religieuses. Mais, en envisageant ce fait à un point de vue plus humain, nous devons reconnaître que les mœurs n'entrent pas pour peu dans cette faculté conservatrice. Israël n'a pas seulement foi dans son principe, foi dans sa mission ; il possède, en outre, un sentiment élevé des devoirs de la procréation, une saine notion des obligations matrimoniales, une doctrine sainte qui lui révèle, à travers les âges et les vicissitudes humaines, les conditions physiques et morales de la reproduction et de la multiplication de l'espèce. Malheur à lui s'il dévie de cette route jalonnée par la Loi, la prophétie et la Tradition ! malheur à lui s'il tend à s'affranchir de cette austérité salutaire, à supprimer radicalement les pratiques multiples, gênantes, mais préservatrices, de la cohabitation des sexes ! Il perdrait l'une de ses meilleures sauvegardes, il renoncerait à l'un de ses anges gardiens, il déformerait le moule divin dans lequel sont coulées les races (3). A la forte race patriarcale viendrait

(1) Talmud, Kidouschin, *u. s.*

(2) Talmud, Sôta, 44, d'après Prov., XXIV, 27.

(3) Talmud, Synhédrin, ch. IV, Mischna finale.

se substituer une race abâtardie, mêlée, perdant avec son originalité ses aptitudes spirituelles. O chasteté, ô sainteté, restez les génies protecteurs du peuple de Dieu ! aidez-lui à continuer sa haute mission, à tenir d'une main ferme l'étendard de la virilité et des bonnes mœurs !

RÉSUMÉ DU CHAPITRE V, ET CONCLUSION DE LA MORALE INDIVIDUELLE.

Nous venons d'étudier l'homme moral sous ses aspects généraux. Après l'avoir observé dans son existence interne, dans sa vie intellectuelle et sentimentale, puis dans son langage, dans la parole, émissaire de la pensée, nous l'avons examiné finalement dans ses organes physiques, instruments à double fin, faits pour servir l'âme non moins que le corps. Loin de nous la prétention d'avoir épuisé la matière, élaboré un traité complet ! Nous nous estimerions bien heureux si, par cet exposé bien imparfait, nous avons pu fournir les éléments d'une nouvelle éthique. On conviendra d'ailleurs que les tracés de ce genre de traités ne s'accusent pas habituellement par la précision et par la rectitude des lignes ; celles-ci nous sont le plus souvent présentées par les moralistes brisées ou flottantes. C'est pour éviter une partie de cet inconvénient que nous avons usé de la méthode qui a présidé à notre travail. Prendre l'individu à part, le soumettre à une observation directe, portant sur les différentes formes sous lesquelles il nous apparaît successivement, le suivre dans ses manifestations principales, de la tête au cœur, du cœur à la bouche, de la bouche à l'action organique et à l'activité des sens, voilà, ce nous semble, une route qui, à défaut d'autre mérite, a celui d'être régulière et d'une simplicité qui la rende facile à suivre. Nous appelons l'attention plus particulière du public sur le rôle qui vient d'être assigné aux organes physiques, dont les rapports avec la morale générale demandaient à être déterminés d'une façon plus rigoureuse qu'ils ne l'ont été jusqu'à présent. En raison de la puissance et de la continuité de leur action, les sens ne

peuvent être séparés impunément du domaine du bien, pas plus que la morale pratique ne peut se passer de leur concours. Grâce aux fonctions morales que, d'après la Révélation, nous venons d'attribuer tour à tour à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, à la bouche, considérée comme canal de l'alimentation, et enfin au sens du toucher au point de vue spécial de la procréation et de la propagation de l'espèce, nous ne sommes pas privés d'une boussole, ni exposés à errer sur cet océan au gré des flots et des vents. Chacun de nous emporte avec lui sa carte de sûreté, pour ainsi dire, écrite, gravée non-seulement sur la table du cœur inventée par Salomon (1), mais aussi sur la rétine de l'œil, dans le tympan de l'oreille, dans la fière structure du nerf olfactif, dans la double muraille qui entoure la langue, et même dans les organes secrets de la génération. A chacun de ces rouages de l'homme vient correspondre une série d'enseignements découlant de la double source biblique et traditionnelle.

Un autre avantage de la méthode suivie, c'est de nous fournir une meilleure entente des anthropomorphismes et de leur raison d'être. Ces yeux de Dieu qui contemplent le bien et se détournent du mal, ces oreilles de Dieu qui se prêtent à toute juste ou noble invocation, mais qui se ferment à la voix de l'hypocrisie, de la violence, des mauvais désirs, des convoitises iniques ; ce nez de Dieu qui aspire les fumées de nos offrandes spontanées, mais dont les ailes s'agitent, en signe de colère, à l'encontre des émanations méphitiques de nos vices ; cette bouche de Dieu qui enseigne, qui console, qui bénit tant qu'elle ne se sent pas forcée de condamner et de maudire, ne sont-ce pas là autant de symboles, autant d'allusions à la sanctification de ces mêmes organes qui nous ont été si largement dispensés par la munificence divine, venant traduire pour nous en réalités sensibles et les impulsions de la sensation et les conceptions de l'intelligence? On se plaint parfois des difficultés de la tâche moralisatrice, inhabile à opposer un contre-poids suffisant aux passions et aux intérêts prédominants. Où est-il, se

(1) Prov., III, 2.

demande-t-on, le levain céleste, propice à faire lever la pâte immatérielle? En voilà pourtant un échantillon doué d'une bonne dose de fermentation : il s'appelle la *morale organique*, et il ne nous fait jamais défaut. On peut lui appliquer ces paroles de l'Écriture : « Elle est très-près de toi; la bouche et le cœur suffisent à l'accomplir (1). »

Et ce n'est pas tout : la morale organique, telle que nous venons de l'exposer, aboutit à une autre conséquence que tout le monde appréciera. Déjà, dans nos prolégomènes, nous avons eu l'occasion de signaler les dangers de certaines exagérations en matière de perfectibilité. Il est à craindre, avons-nous dit, qu'à force de poursuivre la perfectibilité absolue, on ne perde de vue la perfectibilité relative, à la portée de tous. C'est une pente sur laquelle on glisse facilement, et beaucoup de nos moralistes n'ont pas su l'éviter; ils ont commis parfois cette grave erreur de prendre pour point de départ l'infériorité du corps, de bâtir leur système sur le principe de son avilissement, conduisant à la nécessité de son anéantissement. De là ce mépris de la matière professé par le stoïcisme, ce dédain de la chair qui fait le fond de la théologie scolastique, double inspiration dont la morale rabbinique a subi l'influence. On sait que c'est pendant le moyen âge que prévalut cette dévotion, sombre comme les choses et les hommes de cette époque; et, comme il est de l'essence même de toute réaction de sauter d'une extrémité à l'autre, il ne faut pas s'étonner des tendances outrées du XVIII^e^ siècle réagissant contre le moyen âge, allant de la proscription à l'apothéose de la sensation. Entre ces deux extrêmes, il doit y avoir évidemment un milieu. Eh bien! ce *mezzo termine*, la morale biblique nous le fournit; elle nous le propose par l'importance qu'elle attache, par le rang qu'elle assigne aux organes physiques et aux fonctions dont l'accomplissement leur est confié. La Révélation ne se soucie donc pas de tuer le corps ni de le fouler aux pieds ; ce qu'elle veut, ce qu'elle ne cesse de nous conseiller, c'est de le soigner, de le conserver, de le fortifier... à titre d'auxiliaire de la mission

(1) Deutér., XXX, 14.

humaine. Au lieu de le repousser, de le chasser du monde moral par un *vade retro* plus aveugle que réfléchi, elle lui offre le droit de cité, à la seule condition de se renfermer dans son rôle et de le remplir avec mesure et convenance. Et quel est ce rôle? Faire bon usage de ses membres, les entretenir dans le meilleur état possible, au profit des aspirations et des opérations de l'âme. A l'instar du prophète interpellant Israël en ces termes : « Mon peuple, est-ce que Dieu te demande des holocaustes ou de jeunes et tendres veaux? Est-ce qu'il se plaît à t'imposer des hécatombes de béliers, des milliers de mesures d'huile? Ou bien réclame-t-il comme rançon de ton âme la vie de ton fils aîné, fruit de tes entrailles (1)? » La morale biblique semble nous apostropher ainsi : « Est-ce que je vous prescris des mortifications pénibles, des renoncements impossibles, des privations qui affaiblissent, des abstinences qui épuisent le corps? Est-ce que je vous interdis les joies pures, les jouissances modérées, l'usage de toutes les magnificences de la nature brute et cultivée? Non, non : je vous les ai dispensées d'une main large, bienfaisante et libérale. La vie terrestre est à vous avec son immense cortége de plaisirs et de satisfactions normales ; la santé, la longévité, la fécondité, la richesse, l'abondance, vous sont octroyées comme autant de bénédictions divines ; la sensualité elle-même, condamnée et flétrie lorsqu'elle s'égare et qu'elle tombe dans la bestialité, est approuvée, recommandée, glorifiée, lorsqu'elle se traduit en nobles amours, en agapes fraternelles, en réjouissances religieuses ou nationales. » Quelle conclusion tirerons-nous de ces prémisses? Qu'il en est des sens comme des passions. Dieu nous les a donnés non pas pour nous tourmenter et nous faire souffrir, mais pour embellir notre vie. Ce n'est donc qu'à la suite d'une certaine aberration d'esprit que l'on vient à prendre le change à cet égard. C'est à l'adresse de ces moralistes chagrins et tortueux que l'Ecclésiaste dit : « J'ai remarqué que Dieu a fait l'homme droit; mais ce sont eux (les hommes) qui se livrent à toutes sortes de (faux) calculs (2). »

(1) Michée, VI, 6–8.

(2) Eccles., VII, 29.

Que si la Tradition, ou, pour mieux dire, certains interprètes de la Tradition, ont dévié de cette route si bien tracée, cette déviation doit être attribuée à l'influence des milieux, auxquels les doctrines n'échappent pas plus que les corps organisés. Subissant, d'un côté, celle des idées propagées par le stoïcisme et l'essénianisme, de l'autre, le contre-coup de malheurs inouïs, de tous les fléaux déchaînés contre le principe de leur nationalité, ils se laissèrent glisser dans cette morale du désespoir qui rompt avec la vie réelle. Mais hâtons-nous de constater que la violence de ces courants intermittents n'alla jamais jusqu'à effacer les traces de la doctrine biblique, de la vraie doctrine, de celle qui est aujourd'hui en si haute estime, reconnaissant et mettant en lumière l'utilité du moindre rouage des différents règnes de la nature : « Les justes ne professent aucune aversion naturelle, dit un docteur, pour les biens de ce monde (1). » — « Heureux les justes, dit un autre d'après l'Ecclésiaste, qui, sans préjudice de la rémunération future, jouissent de cette vie au même titre que les méchants (2) ! »

Mais, on ne saurait trop le répéter, ces passions, ces sensations, ces organes qui leur servent d'instruments, bienfaits du souverain créateur, doivent concourir à ce titre à l'œuvre de notre sanctification et de notre perfectibilité morale; et ils deviennent traîtres à leur mission si, d'auxiliaires et de collaborateurs qu'ils doivent être, ils s'en font les ennemis ; si, de fidèles et dévoués serviteurs de l'intelligence, ils se transforment en oppresseurs, en tyrans des facultés de l'âme ; si, par un renversement des lois providentielles, ils commettent ce crime que le sage qualifie d'intolérable, « l'usurpation du trône par un esclave (3) ». Aussi l'Écriture ne cesse-t-elle de protester contre ce criant abus par la voix de tous ses interprètes : la Thora, la prophétie, la poésie, la sagesse populaire, viennent tour à tour le flétrir, et nous n'avons pas le droit de nous dire mal éclairés lorsque tant de lumières brillent sur notre chemin.

Un dernier point à éclaircir, c'est le suivant : entre les deux

(1) Talmud, 'Horaïoth, 10.
(2) *Ibid., loc. cit.*
(3) Prov., XXX, 21-23.

tendances contradictoires que nous venons de mettre face à face, entre la direction intellectuelle et l'impulsion sensuelle, est-il un juste milieu, existe-t-il cet équilibre moral qui fait le fond du système d'Épicure, principe dominant de l'éthique des anciens, depuis Aristote jusqu'à Zénon, vanté par quelques chefs de notre école théologique, objet des recommandations de Saadia (1) et de Maïmonide (2) ? Sans nous inscrire en faux contre ce principe, sans nier l'heureuse influence qu'il peut exercer sur la conduite de la vie, nous devons constater que la Révélation n'est pas précisément favorable à cette théorie de la pondération, qui fort souvent n'est qu'une paralysie déguisée. A force d'observer et d'étudier les règles de cette neutralisation des facultés opposées, on arrive à désapprendre l'activité réelle, et l'on finit par immobiliser la double force intelligente et organique. C'est pourquoi les livres saints nous parlent beaucoup de bénédiction et de malédiction, de bien et de mal, de vie et de mort, d'amour et de haine, de pardon et de vengeance, mais rarement d'un médiateur quelconque entre ces deux catégories opposées. Pour découvrir des aperçus de ce genre neutre, il faut aller les chercher dans les aphorismes de l'Ecclésiaste et de l'Ecclésiastique, où la pensée sèche et froide de la philosophie s'est substituée à la source vive de l'inspiration. Ajoutons que cet équilibre moral, qui fait le charme de quelques graves penseurs, de certaines natures contemplatives, n'est pas plus dans les habitudes des masses que des fortes personnalités. Celles-ci comme celles-là préfèrent à ce sentier moyen, mal délimité, où l'on se heurte tantôt à droite, tantôt à gauche, comme sur celui qu'a rendu célèbre l'âne de Balaam (3); elles lui préfèrent, disons-nous, un sillon bien creusé, une voie nettement tracée, dussent-elles être exposées à se tromper de chemin et à revenir sur leurs pas. Le législateur ne connaît que deux chemins, celui du bien et celui du mal, mais nullement un troisième qui leur serve de trait d'union : le pre-

(1) Saadia, *les Dogmes et les Croyances*, dixième et dernier traité.

(2) Les huit chapitres, préface au traité d'Aboth.

(3) Nombres, XXII, 24.

mier, marqué par la prédominance de l'élément intellectuel et moral, gouvernant la matière, présidant à son développement, ne lui refusant aucune satisfaction légitime, ne cessant de veiller à la bonne entente du corps et de l'âme ; le dernier, se déroulant sous le patronage des sens, se faisant le théâtre de l'usurpation du temporel, aboutissant à l'altération de l'image divine, à la déchéance spirituelle. Il faut choisir entre les deux : c'est Moïse qui l'a dit (1).

Ainsi comprise, la morale individuelle est le triomphe du spiritualisme, non pas du spiritualisme philosophique, n'ayant d'autre base que la raison avec ses défaillances et ses égarements, mais du spiritualisme biblique, ramenant l'homme à son origine céleste, principe et fin de notre existence, remplaçant un *équilibre* problématique par l'*harmonie*, harmonie entre les forces physiques et les forces morales, qu'elle confond ensemble dans un acte de glorification divine. Sous ses auspices vient s'opérer une transfiguration qui vaut bien celle du prophète Élie, et qui consiste dans la conversion du corps en engin de perfectibilité. A son tour, celle-ci opère la distinction nette et tranchée entre l'homme et l'animal, formellement annoncée à Noé (2), fondée moins sur la supériorité native du premier, puisqu'il peut la perdre ou l'anéantir, que sur l'effort commandé à tout son être pour approcher de cet idéal dont son âme est le reflet. Ici encore le milieu n'est guère possible, et il est dans la destinée humaine ou bien de matérialiser l'esprit, ou de spiritualiser la matière, suivant la tendance, bonne ou mauvaise, prévalant chez l'individu. Comme l'Adam primitif, avant et après sa chute, tout homme porte en lui-même un ange et une brute. Il appartient à la morale de dompter la brute et de la subordonner à l'ange.

Nous ne croyons pas devoir nous justifier de nouveau d'avoir consacré une place notable à la morale individuelle, ni de lui avoir accordé la priorité sur la morale sociale. En suivant une route différente de celle que prennent habituellement les organes de l'éthique, nous espérons avoir été fidèle aux lois de la

(1) Deutér., XXX, 15. (2) Genèse, IX, 2.

logique et du développement humain. Avant de lancer le jeune homme dans le monde, on se croit bien obligé de pourvoir d'abord à son éducation, de cultiver sa personnalité, de soigner en lui les bons germes et d'élaguer les mauvais. La société n'étant, après tout, qu'un assemblage d'individus, la morale sociale manquerait d'efficacité si elle ne plongeait ses racines dans la morale individuelle. Préparé par celle-ci, nourri de son lait et fortifié par les enseignements révélés, l'homme peut affronter avec plus de courage et de chances de réussite la lutte que nous avons tous à soutenir avec la vie publique. Le but est le même, il n'y a que la route de changée. Par la connaissance qu'il aura acquise de lui-même, comme par les combats qu'il aura soutenus dans son propre sein, il saura mieux se comporter envers les autres, animés des mêmes passions, soumis à des nécessités identiques. C'est assez dire que la morale sociale coule de la même source que la morale privée dont nous venons de faire l'exposé ; c'est Dieu qui les a faites toutes deux (1). Mais, avant d'aborder cette dernière partie de notre sujet, il nous reste à compléter la première par un précis de la morale mystique.

(1) Prov., XX, 11.

LA MORALE MYSTIQUE.

APPENDICE A LA MORALE INDIVIDUELLE.

PRINCIPE GÉNÉRAL DE LA MORALE MYSTIQUE.

Le mysticisme de la Kabbale a cela de commun avec la théologie proprement dite qu'elle assigne la même origine au dogme et à la morale, en les faisant jaillir d'une source unique, qui n'est pas autre chose que l'insondable mystère de la création. Sans nous arrêter ici au système cosmogonique si richement développé par le Zohar, cette Bible kabbaliste, et par ses appendices, pour ne pas nous écarter trop de notre sujet, il convient de dire un mot du rôle considérable assigné au principe d'émanation dans l'œuvre de la Genèse, au point de vue des mondes en général et de l'homme en particulier. Ce dernier n'est pas seulement un produit du bon plaisir du créateur universel, mais une créature essentiellement liée au principe divin par tout un ensemble de créations intermédiaires, formant une échelle graduée qui part de l'infini (אין סוף) pour aboutir à ce fils de la terre, mélange de perfections et d'infirmités, d'aspirations sublimes et de penchants brutaux. Dans ce système, ce n'est pas seulement l'âme qui se rattache à l'intelligence suprême, mais le corps lui-même qui, dans son ensemble comme dans ses moindres détails, reste en rapport direct avec elle. L'homme terrestre a son type immortel dans l'homme céleste ou primitif (אדם קדמון), qu'il doit s'ef-

forcer de reproduire ici-bas. De là résulte qu'il n'est pas un membre, pas un rouage, pas la moindre cheville de notre organisme qui ne soit calqué sur ce modèle pur et immatériel. Une seconde conséquence de cette haute conception, c'est que l'activité de l'homme dérivé doit partout et toujours se modeler sur celle de l'homme primordial. Les mondes, en effet, s'engendrent successivement, depuis le premier, émanation immédiate de Dieu, jusqu'à ce monde sublunaire qui nous est assigné pour demeure ; jamais le fil mystérieux, qui les unit ne se rompt, ni ne subit de solution de continuité. Grâce à ce lien invisible, il y a non-seulement union, mais harmonie entre les créations supérieures et inférieures qui ne cessent de réagir les unes sur les autres. Il va sans dire que la direction et l'impulsion première viennent d'en haut ; mais les faits qu'elles provoquent en bas, les faits moraux et religieux que nous accomplissons sur la terre en troublent ou en corroborent l'influence. De cette façon, l'action et la réaction réciproques du ciel sur la terre et de la terre sur le ciel ne reposent pas seulement sur une liaison purement intellectuelle, mais aussi sur l'activité corporelle, qui devient un élément, utile ou vicieux, de l'harmonie universelle.

Il ne faut pas une grande perspicacité pour saisir l'influence d'une pareille doctrine sur la morale. Dans ce système, la morale est bien autre chose que le simple accomplissement d'une loi qui oblige l'individu et la société. L'homme vertueux, fidèle à la loi de Dieu, ne se borne pas à la seule amélioration de sa condition personnelle ; les résultats de sa bonne conduite ne restent pas renfermés dans la sphère étroite que nous habitons. Par delà de notre horizon, ils s'étendent et se répandent en courants bienfaisants jusque dans la résidence des anges et des archanges, jusque dans les régions suprêmes où s'élève le trône de gloire. Par contre, le méchant qui déserte cette voie de salut pour se plonger dans les âpres et décevantes jouissances de la matière, porte le désordre et la perturbation dans ces mêmes sphères, en imprimant une secousse violente au lien qui unit ensemble toutes les parties ne l'universel.

Si la comparaison était de mise en si grave matière, nous assimilerions cette thèse mystique à la découverte de la loi de l'attraction et de la gravitation dans l'ordre physique. On admettra qu'une conception de cette importance a besoin de s'affirmer par des propositions claires et précises, et nous ne saurions mieux faire pour atteindre ce but que de laisser la parole aux interprètes les plus autorisés de la Kabbale.

CHAPITRE Ier. — De l'harmonie qui doit régner entre le monde moral et les mondes supérieurs.

§ 1er. *Troubles causés par le péché dans l'ordre universel.*

« La création représente un arbre immense ; de même que « l'arbre ne vit que par ses racines, de même les êtres créés, « depuis les plus grands jusqu'aux plus chétifs, ne peuvent « subsister que par la cause des causes, leur vraie et première « racine. De ce principe découlent deux conséquences. La « première, c'est l'interdiction pour l'homme de pécher par son « germe vital, c'est-à-dire spirituel, émanation directe du « créateur : plus on se pénétrera de cette défense, plus la « pensée se purifiera. La seconde, c'est un sentiment de gra- « titude qu'il doit faire naître en nous : ne faut-il pas nous « montrer reconnaissants envers celui qui nous fait vivre, qui « nous nourrit de sa propre substance (1) ? D'un côté, l'homme « qui remplit un seul des commandements de Dieu dans toutes « les conditions voulues est censé les avoir accomplis tous, par « cette raison que chacun d'eux en contient l'ensemble (2) ; « mais aussi, de l'autre, nous sommes responsables même de « nos fautes involontaires, en égard à la nature quelque peu « infaillible de notre âme. Que les coupables songent bien au « trouble qu'ils introduisent par leurs méfaits dans l'harmonie

(1) Reéschith Ho'hma, p. 12. (2) Raïa Méhimna, Vaïkra, 124.

« des mondes supérieurs. Ils provoquent une séparation fatale « entre la droite et la gauche ; ils empêchent les bénédictions « célestes de descendre jusqu'à nous, en obstruant les canaux « (צינורות) qui leur servent de passage... C'est à cette pertur- « bation spirituelle, consistant dans l'impuissance d'exercer la « faculté d'épanchement (שפע) et d'en faire jouir le monde « sublunaire, que Moïse fait allusion lorsqu'il prédit si souvent « à Israël que, grâce à ses péchés, le ciel cessera de com- « muniquer à la terre le principe de la fécondation. Or, cet « avertissement doit être pris dans le sens spirituel : la pluie « dont il est question, c'est la pluie et la rosée des enseigne- « ments de la sainte Thora (1). C'est par une application ana- « logue du langage allégorique que l'on parle si souvent dans « la Kabbale des écorces (קליפות) qu'il faut briser si l'on tient « à jouir du fruit qu'elles renferment, et, pour rendre cette « image des plus sensibles, on nous montre les trois enve- « loppes de la noix comme symboles d'autant d'infirmités mo- « rales, qui sont : l'orgueil, l'obstination et l'irritation, indi- « qués dans la fameuse vision d'Élie sur le mont Horeb sous « la triple forme du vent, de l'ouragan et du feu, que Dieu « dédaigne comme instruments de sa manifestation auprès des « hommes (2). Citons, à ce propos, la remarquable explication « d'un texte du Deutéronome : « L'Éternel, ton Dieu, marche « au milieu de ton camp pour te protéger et te livrer tes en- « nemis. Que ton camp soit donc saint, que rien de honteux « ne s'y montre ; car alors il s'éloignerait de toi (3). » Il s'agit « ici, dit le Zohar, de la schéhina (שכינה) qui réside en Israël « au sein de la dispersion, afin de le protéger contre les atta- « ques et les persécutions auxquelles il ne cesse d'être en butte. « Il est constant que les ennemis d'Israël ne peuvent rien « contre lui, tant que par sa conduite il n'abaisse pas la ma- « jesté de la schéhina devant les génies protecteurs des autres « nations. C'est dans ce dernier cas seulement que les peuples « profanes acquièrent la faculté de déployer contre le peuple

(1) Thikounim.
(2) I Rois, XIX, 11 et 12; Thikounim, 68.
(3) Deutér., XXIII, 15.

« de Dieu les ressources de leur génie malfaisant, de même « que par son retour à Dieu il paralyse, il réduit à néant cette « influence maudite. La *sainteté du camp* que l'on nous pres- « crit signifie les soins que nous devons prendre pour éviter « toute contamination qui résulte de la violation de la loi. « Qu'un seul des deux cent quarante-huit membres qui com- « posent le corps humain se souille par un méfait quelconque, « et l'impureté s'étend à notre organisme tout entier. Le camp « sacré, c'est donc l'ensemble de nos membres et de nos or- « ganes (1), ainsi qu'il est dit ailleurs : « La fidélité à Dieu « fortifie et augmente l'épanchement divin, de même que l'im- « piété et l'immoralité le diminuent et lui barrent le che- « min (2). » Que l'on se pénètre donc bien de ceci, toute faute « commise par n'importe lequel des rouages de notre corps en « chasse le rayonnement céleste et le prive de sa part d'in- « fluence divine. A la bonté infinie vient alors se substituer « la rigoureuse justice frappant le pécheur soit dans sa per- « sonne, soit dans ses intérêts (3). Enfin, ce qu'il ne faut pas « perdre de vue, c'est que l'impureté dont il est question dans « le texte susvisé s'applique également aux violations reli- « gieuses ou morales, défenses alimentaires, prohibitions « charnelles, idolâtrie, médisance, orgueil, irritation, luxure, « se confondant dans une même réprobation (4). »

§ 2. *Réaction exercée par le corps sur l'âme dans le vice comme dans la vertu.*

« Un point important à noter, c'est qu'à l'exemple du corps, « l'âme est faite de deux cent quarante-huit organes spirituels, « constituant l'homme véritable, celui qui est appelé « image « de Dieu », le corps ne portant et ne méritant d'autre quali- « fication que celle de chair de l'homme. C'est grâce à cette

(1) Zo'har, A'haré Moth, 75.
(2) Yalkut, Haazinou, 25.
(3) Reéschith Ho'hma, 25.
(4) Zo'har, Metzora, 52; Tetzawé, 83; Va-yéscheb, 185.

« identité de structure que le corps devient le moule de l'âme. « Quant à la dissemblance des individus humains, elle provient « de la physionomie propre et distincte de chaque *moi*. Cette « similitude de l'esprit et de la matière est devenue l'origine « d'une certaine récompense attribuée à l'âme, et qui consiste « dans un vêtement fait de nuées, nimbe ou auréole corres- « pondant à l'enveloppe grossière qui nous enserre ici-bas (1). « Poussant plus loin le parallèle entre le physique et le moral, « on soutient que le péché fait un trou dans l'âme, à l'instar « du glaive qui de sa pointe troue le corps. Tel est le glaive « symbolique de Semaël, l'ange de la perdition. Dans cette « voie de l'assimilation du spirituel au temporel, on va jusqu'à « l'extrême : de même qu'il y a, nous dit-on, des coups et des « blessures qui tuent le corps, de même il y a des plaies mo- « rales qui tuent l'âme ; à chaque pas en avant tenté par l'es- « prit impur vient répondre un pas en arrière fait par l'esprit « saint. Prenons pour exemple le péché des yeux, qui obscurcit « la vue de l'âme : « Malheur à l'âme, dit la Kabbale (2), enve- « loppée de ténèbres ! C'est d'elle qu'on peut dire, mieux « encore que d'Isaac : « Ses yeux s'obscurcirent par rapport à « la vue (3) », ou bien, avec l'Ecclésiaste : « Ceux qui regardent « par les fenêtres voient trouble (4). » Oui, ce qui infirme la « vue perçante de l'âme, c'est le péché, figuré par Semaël, « esprit tentateur (5). On a fait encore là-dessus une compa- « raison ingénieuse empruntée à l'optique expérimentale : « quand on se trouve placé dans un milieu lumineux, on fixe « la lumière sans peine ; mais plus on est plongé dans les té- « nèbres, plus les rayons du soleil blessent la vue. Eh bien ! « il en est de même de la vue spirituelle : à mesure que l'âme « s'enfonce dans les sombres régions de la matière, elle est « dépouillée graduellement de ses aptitudes, comme nous le « révèle si bien la situation d'Israël, si différente après la « sédition du veau d'or de ce qu'elle était auparavant (6).

(1) Zo'har, Beréchith, 2 ; Thikounim, 128 ; Raïa, Pinchas, 222.
(2) Zo'har, Beréschith, 6.
(3) Genèse, XXVII, 1.
(4) Ecclés. XII, 3.
(5) Thikounim, 26 et 44.
(6) Reéschith Ho'hma, 32.

« Constatons aussi que la Tradition rabbinique renferme plus « d'une proposition se rattachant à ce même ordre d'idées. En « voici quelques-unes : « Toute bonne action réalisée dans ce « monde sert à son auteur d'avant-coureur sur le chemin de « l'immortalité ; tout méfait, au contraire, devient pour celui « qui l'a commis comme un collier qui l'entraîne jusqu'au pied « du tribunal céleste (1). — Faire une bonne œuvre, c'est « conquérir un défenseur ; commettre une violation, c'est se « créer un accusateur devant Dieu (2). » A cet égard, le mys- « ticisme a enfanté toute une théorie connue sous la dénomina- « tion significative de « taille de l'homme céleste » (שיעור קומה), « d'après laquelle les deux cent quarante-huit commandements « positifs correspondent à un égal nombre de membres non « plus du corps humain, mais du *moi* immatériel, avec « cette particularité que chacun desdits membres contient en « substance tous les susdits commandements. Tel serait le sens « de la transformation qui vient d'être indiquée, et au moyen « de laquelle un seul acte méritoire se transfigure en ange « gardien, c'est-à-dire en un être complet. Et comme le bien « et le mal sont soumis à une seule et même loi, un seul acte « coupable, grâce à la participation de l'ensemble de l'orga- « nisme, est métamorphosé en mauvais génie. La pureté et « l'impureté des vêtements, notion dont la doctrine mystique « fait un si fréquent usage, sont encore un produit de cette « théorie. On lit dans le livre des Prophètes que le grand pon- « tife Yehoschoua portait des vêtements souillés (3). Que faut- « il entendre par ces habits malpropres? Les pensées et les « actes par lesquels l'âme se manifeste dans ce monde. Il est « un ange, le démon directeur de l'enfer (גרהנים), qui reste « chargé de l'inspection de ces habits (4). On peut citer sur « le même sujet un passage du Talmud plus énergique encore : « c'est celui qui dit que chacune de nos fautes s'attache à nous « comme un chien (5). Cela veut dire que le péché est plus

(1) Talmud, Aboda Zara, 5.
(2) Aboth, IV, 13.
(3) Zacharie, III, 3.
(4) Zo'har, Pinchas, 214.
(5) Talmud, Aboda Zara, *u. s.*

« qu'une simple enveloppe ; il pénètre au plus profond de « notre être, s'incorpore à nous, s'inocule à notre essence, « comme la morsure qui laisse la trace de ses canines dans la « blessure (1). Nous ne saurions mieux terminer ces citations « que par la description de Silith, la femelle du prince des « ténèbres, mais plus dangereuse et plus terrible encore, « parce qu'elle est faite de matériaux plus grossiers, ce qui la « rend plus propre à se mettre en rapport avec nous. Voici ce « portrait : Il existe un couple infernal comme il existe un « couple céleste. Semaël possède une femme, portant les dif- « férents noms de serpent, femme impudique, fin de toute « chair. Sa mission consiste dans les tentations continuelles « qu'elle fait subir aux esprits mâles. Elle s'attife, elle se par- « fume comme la courtisane, se place au coin de tous les car- « refours pour exercer ses séductions sur les sots ; elle s'empare « d'eux, les caresse, leur verse son vin empoisonné, fait du « jus de venin de reptile. Dès que la victime commence à céder « à ses avances, elle la fascine par le mirage de ses perfections « menteuses, lui faisant admirer tour à tour et sa chevelure « parfumée, et les nobles traits de son visage, et le carmin de « ses joues, et ses riches atours, et la finesse de sa bouche. « Les paroles qui tombent de cette bouche sont du miel ; ses « lèvres, vermeilles et douces comme tout ce qu'il y a de plus « doux ; enfin sa tunique couleur de pourpre est faite du tissu « le plus précieux. Malheur à l'être tombé dans ses filets ! « Aussitôt vaincu, aussitôt trahi : sa perfide séductrice dispa- « raît, monte au ciel, le dénonce, l'accuse et demande à s'en « faire le bourreau. Le malheureux, qui la voit revenir à lui, « ne songe qu'à se livrer à ses embrassements. Mais alors quel « soudain changement de forme et d'aspect ! A la place d'une « belle et sensuelle nymphe apparaît un démon à l'aspect hor- « rible, enveloppé dans un vêtement de feu parsemé d'yeux « effrayants, armé d'un glaive flamboyant d'où tombent des « gouttes d'un poison mortel (2). » Ce portrait, calqué sur celui de la courtisane, ébauché par le pinceau de l'auteur des Pro-

(1) Reéschith Ho'hma, 33.

(2) Zo'har, Va-yetzé, 146.

verbes (1), est plus et mieux qu'une amplification de rhétorique ; par ce couple infernal dont il est question au début, on veut faire allusion à la réaction réciproque qu'exercent l'un sur l'autre le principe fécondant et le principe fécondé, la sensation et l'imagination envisagées au point de vue mystique.

§ 3. *Double altération, corporelle et spirituelle, produite par le péché.*

« Le premier effet du vice est d'altérer l'organisme humain modelé sur celui des mondes célestes. Toute faute religieuse ou morale constitue une brèche qui provoque l'éloignement de la Schehina, renonçant à résider dans un édifice ébréché. Il est donc du devoir de l'homme de reconnaître les droits de Dieu sur toutes les parties de son être, de lui élever un trône dans chacun de ses membres. Or il ne le peut qu'à la condition de chasser des coins et des recoins de son for intérieur les mauvaises pensées, les sentiments impurs, en mettant à leur place une brillante lumière qui jaillit de l'accomplissement des prescriptions sacrées (2). A l'instar de l'âme, Dieu étend son autorité sur tous les rouages de notre mécanisme, car ces rouages sont modelés sur le plan qui a présidé à l'œuvre de la Genèse, et c'est pour ce motif que l'homme est appelé un *microcosme*. » La Kabbale se donne beau jeu dans ce système de spiritualisation humaine : elle le poursuit et l'expose dans ses moindres détails. Telle prescription religieuse est en rapport avec le visage, telle autre avec les yeux, les oreilles, les pieds, les mains, voire même avec les membres secrets. Pour asseoir solidement cette théorie, on y fait intervenir le raisonnement, la déduction logique, mais, comme toujours, appuyé sur l'Écriture. « Si une bouche contrefaite, nous dit-on, compte parmi les défauts qui rendent le Cohen impropre au service

(1) Prov., VII, 10-27. (2) Thikounim, 129.

« sacerdotal, combien plus encore une parole contrefaite, c'est-
« à-dire mauvaise, doit-elle produire ce résultat ! On commente
« dans un sens analogue ces paroles de Job : « Maigreur
« surgit et dépose contre moi (1). » Qu'est-ce que cette mai-
« greur qui témoigne contre l'homme? C'est le signe accusa-
« teur dont la Thora marque la face de celui qui l'outrage,
« qui la viole dans l'un de ses commandements, et ce signe
« indélébile le dénonce aux êtres supérieurs et inférieurs qui
« le maudissent. Alors les *yeux* de Dieu, c'est-à-dire le regard
« de la sagesse infinie qui lit sur notre physionomie comme
« dans un livre, aperçoivent ce visage marqué de la note d'in-
« famie. Alors s'élève un cri terrible : Malheur ! malheur au
« criminel dans ce monde! malheur à lui dans le monde futur !
« Que l'on s'éloigne de l'entourage d'un tel qui porte sur son
« front les traces de l'esprit impur qui le domine ! Tant que
« subsistent les vestiges de cette malédiction, ils exercent
« leur funeste influence sur les enfants qui naissent de
« l'individu réprouvé. Les méchants au front d'airain, les
« grands criminels qui surgissent de loin en loin, ne sont
« pas autre chose qu'un produit de cette réprobation héré-
« ditaire qui pèse sur l'âme non moins que sur le tempéra-
« ment. Par contre, les justes et les pieux obtiennent, à
« titre de gage de l'affection divine, un de ces rayons célestes
« qui transfigurent, faisant de l'homme de bien un objet de
« vénération pour tous (2). »

Prenant cette fiction à la lettre, les moralistes mystiques proposent comme antidote à cette trace fatale du crime les larmes du repentir, qui possèdent la vertu de la faire disparaître (3). « Une chose plus grave encore, c'est que cette alté-
« ration physique et morale, résultat de nos fautes, ne s'ar-
« rête pas à la personne coupable. Non, elle réagit, ainsi que
« nous l'avons constaté déjà, sur les mondes supérieurs,
« jetant le trouble jusque dans le domaine de la *Schehina*. La
« béatitude et la perfection de Dieu sont atteintes et amoin-

(1) Job, XVII, 8.
(2) Zo'har, A'hré Moth, 76.
(3) Reéschith Ho'hma, 35.

« dries par le péché, grâce au lien direct qui rattache les âmes « à l'auteur de toute existence. Comparant le *Yetzer Harâa* « (génie du mal) à la servante, le Zohar dit qu'en prenant le « dessus le mauvais génie commet un acte d'usurpation ; il « usurpe la place de la maîtresse (*Matronita*). Or, la servante « qui devient maîtresse est proclamée par le sage « le renver- « sement de l'ordre naturel (1). » Et cette influence funeste se « fait sentir en bas comme en haut, descendant de l'ordre « divin et de l'ordre humain dans celui du règne animal, « et voici comment : Il a été établi que les images de toutes les « âmes émanent de la Schéhina : Tant que la face de l'homme « la reflète dans son intégrité, sans altération radicale, elle « jouit du respect et de la crainte des créatures inférieures, « conformément à l'assurance donnée à Noé (2) ; mais que « l'homme cède aux mauvaises suggestions, et aussitôt l'em- « preinte divine s'évanouit, laissant au premier plan les traits « de la bestialité (3). Joignant l'exemple au précepte, on nous « cite la légende de Daniel, l'*ange* qui vint fermer la gueule « des lions (4). Cet ange, c'est le visage du prophète conser- « vant la sainteté et la pureté de ses traits natifs (5). La vision « de l'échelle de Jacob est l'objet d'une interprétation ana- « logue : les anges qui montent et qui descendent sur cette « échelle signifient qu'il y avait ressemblance parfaite entre « l'original céleste et la pâle copie terrestre du patriarche. Les « diverses considérations qui précèdent peuvent être résumées « dans la proposition générale que voici : « Tous les comman- « dements de la Thora s'incorporent dans le *Roi* (la première « des dix sephiroth) ; ils ont leur siége qui dans sa tête, qui « dans son tronc, qui dans ses mains, qui dans ses pieds, de « sorte qu'il n'y en a pas un seul qui se trouve en dehors de « son être. Violer l'un de ces commandements, c'est donc « manquer au roi. Malheur à ceux qui se laissent aller à cette « rébellion : ils ne savent pas à quel point ils sont cou- « pables (6). » Finalement les membres du corps humain sont

(1) Prov., XXX, 23.
(2) Genèse, IX, 2.
(3) Psaumes, XLIX, 13.
(4) Daniel, VI, 23.
(5) Zo'har, Va-yéscheb, 191.
(6) Zo'har, Yethro, 65 ; Thikounim, 130.

« envisagés sous un autre rapport encore, comme témoins ap-
« pelés à déposer pour ou contre l'homme, suivant la nature
« de ses actes. « Qui est-ce qui témoigne pour ou contre
« l'homme ? nous dit la Tradition rabbinique et mystique. —
« Les poutres et les locataires de la maison. —Quelles sont ces
« poutres ? — Les cordes du cœur, qui ont des ramifications
« dans tout l'être. — Et quels sont les locataires ? —Les deux cent
« quarante-huit rouages qui constituent notre organisme. » La
« Bible nous dit dans le même sens : « Les fautes du méchant
« sont gravées sur ses os. — Pourquoi sur les os plutôt que
« sur la chair, les veines ou les nerfs ? — Parce que les os sont
« blancs, et que le noir de l'écriture se détache mieux sur le
« blanc, de même que la lumière nous apparaît plus brillante
« quand elle jaillit du sein des ténèbres, et la couleur azurée
« n'est pas autre chose que le mélange du noir avec le blanc,
« du clair avec l'obscur. Les os sont en outre les vrais sup-
« ports du corps : il est donc juste qu'ils servent comme de
« bas-relief à l'inscription de nos mérites et de nos démé-
« rites (1). »

§ 4. *Les jours considérés comme éléments de la moralité et de la perfectibilité humaines.*

On ne s'étonnera pas que le temps vienne jouer son rôle dans ce système de physiologie morale, le temps qui, joint à l'espace, forme la double circonférence au sein de laquelle se réalisent tous les phénomènes de la spéculation et de l'action. Constatons tout d'abord que l'affirmation de cette influence de la durée appartient à la Tradition talmudique plutôt qu'à la Kabbale proprement dite. La part de cette dernière se rapporte moins au principe qu'aux conséquences qu'elle a su en tirer. Voici la formule doctrinale : « Les deux cent quarante-huit « commandements affirmatifs de la loi correspondent aux deux « cent quarante-huit membres du corps humain. Chacun de

(1) Raïa, Schoftim, 275 ; cf. Talmud, Haguiga.

« ces membres est censé dire à l'homme : Emploie-moi à une « bonne œuvre, afin que tu vives heureux et prospère. Quant « aux trois cent soixante-cinq prescriptions négatives, elles « sont en rapport avec les jours de l'année solaire. Chacun de « ces jours de l'année, du lever au coucher du soleil, semble « nous apostropher en ces termes : « Je te conjure par le « nombre des jours de ta vie de ne pas faire de moi un usage « criminel, de ne pas me jeter dans le plateau de la culpa- « bilité (1). » Voici maintenant quelques-unes des applications « de ce principe faites par le Zohar. En traitant du jeûne « et de son efficacité, il reproduit la proposition rabbinique « qui dit : « Le jeûne est au mauvais rêve ce qu'est la flamme « à l'étoupe (2). » Puis il en donne l'explication suivante : « Il « est de fait que les jours terrestres répondent à autant de « jours célestes ; et c'est grâce à ce développement parallèle « que le jeûne, aussitôt accompli, rétablit l'harmonie troublée « entre le jour céleste et le jour terrestre. N'attendez donc pas « le lendemain du mauvais rêve, et sachez que demain ne peut « rien pour aujourd'hui. Du rapport étroit qui existe entre le « jour d'en haut et le jour d'en bas résulte cette conséquence « morale que l'homme doit bien se garder de le détruire ou de « le troubler par le mauvais emploi qu'il ferait de ses journées, « et dont la funeste influence se propagerait infailliblement de « bas en haut. Notre activité terrestre réagit toujours sur celle « des sphères supérieures, en bien comme en mal, et le temps con- « sacré à une bonne œuvre a son pendant en quelque sorte « dans la durée abstraite et éternelle, de façon qu'à toute « vertu matérielle vient correspondre simultanément une vertu « spirituelle qui en devient l'auréole. C'est ainsi que toute « bonne journée devient pour celui qui l'a faite un aide, un « noble et puissant défenseur. Par contre, chaque jour mal « employé se fait notre accusateur, et, en vertu de la loi du « talion, l'instrument de notre ruine (3). Tel serait le vrai

(1) Pessikta, Pros., XIV, 23 ; cf. Talmud, Maccoth, 24, et notre *Introduction à la Morale générale*, p. 61-63.

(2) Talmud, Schabbath, 11.

(3) Zo'har, Emor, 92.

« sens de ces mots du Psalmiste : « Les jours ont été créés (1). »
« Qu'est-ce à dire ? Que les jours jouissent d'une certaine réa-
« lité, servant de vêtement à l'âme après sa sortie du corps,
« vêtement composé des actes, bons ou mauvais, qu'ils ont vu
« s'accomplir. Un autre texte, visant également cette impor-
« tance et cette valeur morales des jours, c'est celui d'Isaïe :
« Sourds, écoutez; aveugles, tâchez de voir (2). » Les sourds,
« dit le Zohar, ce sont ceux qui ne tiennent nul compte des in-
« jonctions de la loi, qui ferment l'oreille pour ne pas entendre
« les ordres du souverain maître; les aveugles sont ceux qui
« ne se soucient pas de regarder la base fragile sur laquelle
« repose leur existence. Chaque jour nous adresse sa procla-
« mation, mais nous n'y faisons pas la moindre attention. Qu'on
« le sache bien, les jours écoulés durant notre vie terrestre
« subsistent dans leur totalité quand nous avons quitté ce
« monde. Planant dans les airs, ils viennent successivement
« interpeller celui qui les a vécus. Si donc, après l'exhortation
« quotidienne dont nous sommes l'objet, nous faisons le mal
« quand même, le jour marqué de cette note d'infamie en est
« d'autant plus confus qu'il est condamné, après déposition
« faite, à se tenir hors rang. Et il reste dans cet isolement, dans
« cet état d'exil, tant que l'homme n'a pas fait pénitence. S'il
« répare la faute qu'il a commise tel ou tel jour, alors ce der-
« nier est réhabilité et recouvre son rang dans la chaîne infinie
« du temps ; sinon, ce même jour se fera l'ennemi de l'homme
« qui l'a déshonoré ! Il y a donc effectivement des jours vi-
« cieux, défectueux, exclus à tout jamais de la série des jours
« de vie. Malheur à celui qui aura diminué sciemment le
« nombre de ses jours devant Dieu ! Il se sera dépouillé lui-
« même de la belle couronne tressée de jours de vertu et de
« piété. Oui, les jours défilent un à un devant le trône du
« Très-Haut : méritoires, ils font un superbe vêtement de
« l'âme ; coupables et souillés, ils ne sont plus que méchants
« haillons. En ce cas, la nudité de l'homme est en raison in-
« verse de la couverture qu'ils lui font : plus les mauvais jours

(1) Psaumes, CXXXIX, 17. (2) Isaïe, LXII, 18.

« sont nombreux, plus l'âme est à découvert. Malheur donc à « celui qui n'a pas de quoi se couvrir au jour du jugement ! « Mais heureux les justes dont les jours sont recueillis dans le « trésor de Dieu, et qui n'en sont tirés que pour devenir la « brillante auréole de ses élus ! Ils ressemblent à Abraham, « dont il est dit : « Il était entré *dans les jours* (1), c'est-à-dire « drapé dans les minutes de son existence comme dans les plis « d'un vêtement céleste (2). » Le dernier mot de cette théorie « remarquable, c'est l'affirmation du principe de solidarité « par rapport aux jours de la vie, en ce sens qu'une mauvaise « journée, outre son mal particulier, influe malignement sur « celles qui la précèdent et la suivent en en dérangeant l'ordre « et la symétrie. C'est comme une chaîne dont l'intégrité est « compromise par le détachement violent d'un seul de ses an- « neaux (3). La conclusion morale à en tirer est des plus « faciles, à savoir qu'il faut pratiquer le bien chaque jour, ou « du moins se hâter de réparer le mal fait hier ou aujour- « d'hui, afin de lui restituer sa place dans la série des mo- « ments de notre existence. »

Voilà le résumé des enseignements tirés de la Kabbale sur les relations des mondes supérieurs avec notre monde sublunaire, de la divinité avec l'humanité, de l'incorporel avec le corporel. Pris dans leur ensemble, ils aboutissent à cette harmonie qui confond dans un embrassement suprême tous les éléments de l'existence spirituelle, depuis l'infini jusqu'à cette chétive créature de la terre dont le corps et l'âme doivent également contribuer à la glorification de l'Être suprême. Nous ne voulons, pour le moment, ni juger ni discuter cette haute conception, et nous nous bornons à la recommander aux méditations de tous les penseurs sérieux.

(1) Genèse, XXIV, 1.
(2) Zo'har, Vaï'hi, 224.
(3) Reéschith Ho'hma, 40.

CHAPITRE II. — De l'amour de Dieu et de ses conséquences morales.

Dans notre introduction (1) nous avons essayé de démontrer qu'au point de vue de la Révélation, la morale découle de la source pure de l'amour de Dieu. Il va sans dire que la doctrine mystique doit abonder dans ce sens et que l'amour divin y occupe une place considérable. Mais, avant de déterminer cette filiation, il convient de s'arrêter d'abord à la nature et aux conditions de cet amour.

§ 1er. *Réciprocité de l'amour divin et de l'amour humain.*

« Il importe de nous pénétrer de cette vérité, dit le Zohar (2), « que l'amour que nous ressentons pour Dieu provoque chez « lui le retour de ce même sentiment pour nous. A ce sujet, il « est bon de constater tout d'abord que le véritable amour ne « gît pas dans le corps, mais dans l'âme, de façon que les affec- « tions spirituelles puissent s'unir et même s'identifier par- « dessus les corps. Comme exemple, on cite l'amour réciproque « de David et de Jonathan (3); et, comme précepte, la belle « comparaison de la sagesse proverbiale : « De même que « l'eau reflète les traits du visage, de même le cœur humain « répond au sentiment qu'il excite chez le prochain (4). » « Voici l'explication de ce proverbe : Pour obtenir la réflexion « des traits du visage, il faut deux choses, savoir : de l'eau et « un vase qui la contient. Eh bien! pour réaliser l'amour, il « faut également deux choses, le cœur et l'âme : le premier « faisant fonction de vase, la seconde, de réflecteur. Une « autre conséquence de cette comparaison est la suivante :

(1) Voy. Ier vol., p. 39-44.
(2) Zo'har, Ki Tissa, 190.
(3) I Samuel, XVIII, 1; XX, 14; II Samuel, I, 26.
(4) Prov., XXVII, 19.

« de même que, pour saisir sa propre image, il faut regarder « avec une certaine fixité l'eau qui lui sert de miroir, de « même, si l'on tient à obtenir l'amour de Dieu, il faut avoir « les yeux fixés sur lui, c'est-à-dire observer, étudier et con- « templer ses perfections avec l'ardent désir de les prendre « pour modèle. Un dernier point de ressemblance doit être « noté : la reproduction de notre image dans l'eau n'a rien de « matériel ; il en est de même du véritable amour : humain ou « divin, il est le produit exclusif de nos facultés spirituelles (1). « La législation mosaïque ne laisse pas de rendre témoignage « à cette réciprocité : telle est entre autres la prescription du « Lévirat, de cet acte charnel au moyen duquel le frère vivant « est censé attirer vers lui l'âme de son défunt frère et la « localiser en quelque sorte par l'union qu'il contracte avec sa « veuve. C'est par un procédé analogue que nos forces corpo- « relles et incorporelles, concentrées dans l'amour de Dieu, « semblent opérer comme un courant magnétique entre l'es- « prit divin et l'esprit humain (2). C'est cet amour réciproque « qu'on a souvent symbolisé par le baiser, le baiser qui, grâce « à l'application d'une bouche sur l'autre, a pour effet de « fondre ensemble les souffles de deux êtres qui se chérissent « au point de vouloir s'absorber l'un dans l'autre. Dans la « langue mystique, cette opération s'appelle le mystère du « baiser (3) ; et comme dans la science kabbalistique nulle « théorie n'est complète si elle ne s'appuie pas sur la *guéma-* « *tria* (application de la numération à la lettre biblique), « celle-ci vient dire son mot au sujet de cette théorie de « l'amour : le mot *Ahaba* (amour), réduit en chiffre, est égal à « treize (אהבה) ; E'had, un, unité de Dieu, en vaut autant (אחד), « ensemble vingt-six, nombre égal au nom tétragrammate, et « emportant cette signification que l'amour et l'unité occu- « pent une place identique dans le nom ineffable (4). Mainte- « nant il est à remarquer que la réciprocité de l'amour divin « et humain dont il est question implique une certaine ana-

(1) Reéschith Ho'hma, 75.
(2) Zo'har, Kora'h, 177.
(3) Zo'har, Therouma, 259.
(4) Zo'har, Cantique des cantiques.

« logie, pour ne pas dire égalité de nature, entre ses deux « facteurs : car il deviendrait impossible si Dieu et l'homme « n'avaient absolument rien de commun. Mais, l'âme et l'es- « prit humaine émanant directement d'un rayon de l'intel- « ligence suprême, Dieu est toujours plus ou moins dans « l'homme, et le fil invisible qui nous unit à lui n'est jamais « entièrement rompu. A l'appui de cette assertion on invoque « encore un texte d'Isaïe où ce rayon d'en haut, qui éclaire les « profondeurs de la conscience, reçoit du prophète la double « qualification de « âme et souffle » (1), confirmée par un pas- « sage de Job, disant : « Quand Dieu attire à lui *son* âme et « *son* souffle, toute chair expire (2). » Qu'est-ce à dire? Qu'à « la mort de l'homme Dieu reprend son propre bien, ramène « à lui les sources de la vitalité, et aussitôt le fleuve qui en « découlait s'arrête et tarit faute d'aliments. Dans un sens un « peu différent, mais aboutissant au même résultat, on com- « pare la réciprocité de l'amour divin et humain à une corde « dont les deux bouts se trouvent entre les mains de deux « êtres qui tendent à se rapprocher et qui s'en servent mutuel- « lement pour franchir la distance qui les sépare ; ou bien « c'est l'âme elle-même qui est cette corde que Dieu retient « par le bout supérieur, et le long de laquelle doit se hisser « celui qui veut s'élever jusqu'au Très-Haut (3). »

§ 2. *De la nature complexe de l'amour de Dieu.*

Ici c'est la Tradition rabbinique qui pose les principes ; c'est elle qui énumère et détermine les diverses manifestations de cet amour. Voici ce qu'elle dit à ce sujet : « Dieu exprime « son amour pour Israël par trois termes, « attachement, af- « fection et désir (4) », lesquels servent également d'expression « à l'amour sensuel (5), et auxquels il convient d'ajouter les « autres dénominations « amour et parole (6) », qui se retrou-

(1) Isaïe, 26, 9.
(2) Job, XXXIV, 13.
(3) Reéschith Ho'hma, 81.
(4) Deutér., IV, 4 ; Malachie, III, 2.
(5) Genèse, XXXIV, 8, 19 et 31.
(6) Malachie, I, 2 ; Isaïe, LX, 2.

« vent de même parmi les définitions de l'amour profane (1). « Insistant plus particulièrement sur les trois premiers termes, « on se plaît à y reconnaître les trois affections de l'âme « triple, de l'âme sous ses trois formes ou dénominations bi- « bliques : Nephesch, Roua'h, Neschama (2). — Vient ensuite « le mysticisme nous donner l'explication de ces trois quali- « fications. L'*attachement*, c'est la consécration de la pensée « à Dieu, son dégagement de toute mauvaise suggestion « comme de tout ce qui est de nature à troubler notre adora- « tion, par une opération semblable à celle qui nous fait dégager « le froment de la paille et du fétu qui, mélangés avec le grain, « en altèrent l'essence. Il en résulte cette conséquence reli- « gieuse et morale que, du moins pendant la célébration du « culte, il faut chasser toute distraction mondaine, à l'exemple « de Sichem s'attachant à la fille de Jacob en la prenant pour « l'unique compagne de sa vie. L'*affection* consiste principa- « lement dans l'ardeur que l'on met à l'accomplissement de la « volonté divine. Dans la langue mystique, cette qualité est « désignée par l'expression « volonté du cœur », irréalisable « si elle n'est précédée d'une immense affection pour Dieu. « Quand l'homme subordonne sa volonté à l'amour de Dieu, « cette volonté commence par stimuler le cœur, source de « l'existence corporelle; de là elle passe aux autres organes, « devient le lien qui les unit au cœur, et alors cœur et chair « se mettent à l'unisson pour attirer à eux la Schéhina. En « agissant de cette sorte, l'homme s'incarne, pour ainsi dire, « dans la Divinité (3). Enfin le *désir*, c'est l'acte proprement « dit, la consommation qui constitue le but en toutes « choses. »

§ 3. *Le spectacle de la création considéré comme l'un des plus puissants stimulants de l'amour de Dieu.*

Conformément à son principe, la Kabbale envisage le spectacle de la création au point de vue spécial des rapports du

(1) Genèse, XXXIV, 3.
(2) Beréschith Rabba, sect. 4; cf. notre *Providence et Rémunération*, p. 495 et suiv.
(3) Zo'har, Va-yakhel, 198.

monde céleste avec le monde sublunaire. « Voyez, nous dit-
« elle, ce soleil qui se lève d'abord tout enflammé, mais dont
« les tons s'adoucissent à mesure qu'il avance dans sa course :
« c'est le symbole de la force tempérée par la bonté (1).
« Viennent ensuite les vents et leurs différentes directions,
« comme autant de marques de la bienveillance divine; puis
« les éléments, notamment l'air et le feu. Voyez-vous cette
« flamme qui apparaît au bout de la mèche et du tison? Ce
« n'est rien moins que l'image de l'esprit surgissant du sein
« de la matière (2). De là ces aphorismes de la doctrine écrite
« et traditionnelle : « Tout ce que Dieu a fait contient une leçon
« de sagesse (3). » « Tout ce qui est sur la terre est la repro-
« duction de ce qui est dans le ciel (4). » Ici nous retrouvons
« la *guématria* confirmant cette concordance de la création
« supérieure avec la création inférieure, par le premier mot de
« la loi écrite, par ce terme de *Ber'eschith*, qui signifie deux
« genèses (la lettre Beth ayant cette valeur numérique), c'est-
« à-dire une genèse céleste et une genèse terrestre. Qu'est-ce,
« en effet, que la création dans son ensemble? Une série de
« créations particulières servant de moules et d'empreintes
« aux êtres répandus sur tous les degrés de l'échelle de l'exis-
« tence et marqués par l'affaiblissement graduel des types pri-
« mitifs. L'Océan d'en bas est modelé sur l'Océan d'en haut,
« et le paradis n'est pas autre chose que le trait d'union entre
« le matériel et l'immatériel. Dans une sphère plus étroite,
« le tabernacle, avec son mobilier aux proportions fixes et aux
« mesures exactes, devait symboliser le plan du sanctuaire
« céleste (5). Et si l'Écriture nous dépeint si souvent la terre
« avec les organes humains, tels que tête, œil, bouche, flanc,
« etc., ce langage figuré contient une attestation indirecte des
« rapports de la terre avec les mondes supérieurs. Cette ma-
« nière de voir s'applique d'ailleurs aux anthropomorphismes

(1) Thikounim, 243.
(2) Zo'har, Beréschith, 89.
(3) Genèse, I, 31; cf. Beréschith Rabba, *ibid.*; Talmud, Schabbath, 77.
(4) Eccl., VII, 16; Zo'har, Vaïkra, 218.
(5) Zo'har, Beréschith, 29 et 39; Beschalla'h, 48.

« en général, qui ne sont pas, comme se l'imagine une théologie « superficielle, de simples tropes, mais des indications précises « de certaines parties du char céleste (Merkaba) (1). Mais c'est « l'homme qui est l'objet tout particulier de cette genèse sym- « bolique ; ses organes principaux correspondent aux types « spirituels appelés *Sephiroth :* la tête, c'est le *Kether* (כתר) ; « le cerveau, c'est la *sagesse* (חכמה) ; le cœur, c'est le *discer-* « *nement* (בינה) ; les deux bras sont la *bonté* et la *force* (גבורה, « חסד) ; le buste, c'est la *colonne médiane* (עמוד) ; les deux « jambes représentent l'*éternité* et la *majesté* (נצח , הוד) ; enfin « le membre marqué du signe de l'alliance d'Abraham consti- « tue le *fondement* (יסוד). On sait que la célèbre *Idra* (אידרא) « de R. Schiméon Ben Yo'haï est la description mystique, mais « très-minutieuse, des membres et organes de ce qu'on appelle « l'homme primitif (אדם קדמון) (2). C'est de cette analogie entre « l'homme céleste et l'homme terrestre que découle la puis- « sance de notre individualité, en vertu de laquelle il n'existe « pas deux personnes d'une ressemblance parfaite. Cependant « la Kabbale admet la classification des variétés de la race hu- « maine ; elle les reconnaît au nombre de quatre espèces, se « différenciant par la couleur, « brun, rouge, jaune et noir », « qu'elle met en rapport avec les quatre figures du char cé- « leste (3). »

§ 4. *Des différents modes de l'amour de Dieu.*

Si l'on trouve que nous nous sommes trop longuement étendu sur des considérations qui appartiennent moins à l'ordre moral qu'au système cosmogonique, nous ferons remarquer que de cette relation intime des mondes supérieurs et inférieurs et de leur influence réciproque ressortent des conséquences qui aboutissent à notre sujet, à la morale individuelle. Oui, puis- que le doigt de Dieu se montre partout, dans le *moi* comme

(1) Zo'har, Toldoth, 124 ; Thikounim, 72 et 130.

(2) Zo'har, Cantique des cantiques ; Thikounim, 122.

(3) Ézéchiel, I, 5-10.

dans le *non-moi*, en haut et en bas, au-dessus comme tout autour de nous, il est de notre devoir de professer l'amour de Dieu partout et en tout. Mais comment? « D'abord, en prenant « pour règle de conduite la prescription de Moïse, celle d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de tous « nos moyens, c'est-à-dire par la pensée, par la parole et par « la fortune. Dieu est bien en droit d'exiger de nous, avant « tout, la pureté interne, propice à la résidence de la gloire divine dans le sein de chacun de nous. Supposons un roi qui « daigne élire domicile chez un homme du peuple : celui-ci « ne regarderait-il pas comme un impérieux devoir la tâche « d'approprier la maison à l'honneur qui lui est fait, d'en expulser tout semblant d'impureté ? Mais est-il quelque chose « de plus impur qu'une âme pleine de pensées mauvaises ou « honteuses exprimées par des paroles ignobles? Et puisque « nous osons appeler Dieu « notre camarade », et qu'il se « complaît dans cette qualification de la part des gens de « bien (1), comprenons donc l'impossibilité pour lui de faire « camaraderie avec une âme si profondément déchue. Une « autre conséquence de cette théorie de la dualité humaine, « moitié céleste, moitié terrestre, c'est l'obligation de méditer « de temps en temps sur les mystères de la vie, de bien observer notre corps, de nous occuper de son origine, de sa « nature, des dévotions qui lui conviennent le mieux ; de songer au jugement divin, qu'il ne saurait éviter ; enfin d'en « faire autant pour l'étude et la connaissance de l'âme, de « s'enquérir surtout du motif ou des motifs qui l'enchaînent à « cette fragile enveloppe (2). Dans ces investigations, il faut « comprendre la mort et ce qui s'ensuit, la mort, proclamée le « bien souverain par la Tradition mystique et rabbinique. « Voici, en effet, ce qu'en dit la première : « En tombant dans « le péché, Adam prit le vêtement grossier du corps, obstacle « permanent entre l'âme et la perception intellectuelle. A cette « enveloppe charnelle la mort vient en substituer une autre

(1) Prov., XVII, 17; XXV, 17; XXVII, 10; Zo'har, Beschalla'h, 55.

(2) Zo'har, Cantiques des cantiques.

« toute spirituelle, provenant de l'étude de la sainte Thora, « jointe à la pratique des bonnes œuvres réalisées durant « cette vie. C'est une faveur spéciale, digne de la bonté infinie, « que de nous laisser cette gaine périssable jusqu'au moment « où, grâce à nos actes méritoires, nous en ayons une propre « à remplacer la fragilité par la stabilité. Tant pis pour les « méchants et les impies, s'ils ont négligé de se pourvoir de « ce dernier vêtement, à la fois plus brillant et plus solide ; « ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes (1). » L'amour « de Dieu nous impose ensuite le fidèle accomplissement de « toutes les lois religieuses et morales, avec un surcroît de « ponctualité dans notre état de dispersion, par cette raison « que la Schéhina nous suit partout dans notre exil. Or, cette « Schéhina, bannie de sa résidence privilégiée, chassée de sa « demeure de prédilection, veut bien rester au milieu de nous, « aller même jusqu'à se croire réintégrée dans son sanctuaire, « à la seule condition que, partout où nous portent nos pas « et nos destinées, nous l'honorions par nos actes, en lui « offrant les prémices de notre cœur et l'encens de notre « esprit (2). Il est bien entendu que l'observation routinière « et l'exécution machinale des actes du culte ne sauraient « produire cet effet ; il faut qu'ils soient accomplis avec l'in- « tention formelle de relever la Schéhina de la déchéance « qu'elle subit à cause de nous. Observer et pratiquer dans le « seul but d'avoir plus de titres à la béatitude éternelle, c'est, « comme dit le prophète, « faire litière de notre piété (3) », « ou bien, selon l'expression de la sagesse gnomique, « instal- « ler la servante à la place de la maîtresse (4) ». L'étude con- « stante de la Thora contribue le plus à la réhabilitation de la « Schéhina, au rétablissement de l'alliance qui l'unit à la « substance divine (5). C'est la nuit surtout, ce sont les veil- « lées qu'il importe de consacrer à ces graves et profondes

(1) Zo'har, Thérouma, 230.
(2) Zo'har, Chemini, 40; Thikounim, 145.
(3) Isaïe, XL, 6.
(4) Prov., XXX, 23.
(5) Zo'har, Vaïkra, 52; Va-yethannan, 268; Thikounim, 15.

« méditations. L'amour charnel n'arrive-t-il pas à son pa-
« roxysme pendant le calme de la nuit, quand rien ne vient le
« distraire de son objet? Pourquoi n'en serait-il pas de même
« de l'amour divin? Il sera, lui aussi, d'autant plus parfait
« qu'il disposera souverainement des heures silencieuses et
« nocturnes, les plus propices à ce genre de spéculation (1).
« Cette recommandation s'appuie d'ailleurs sur un texte formel
« d'Isaïe : « Mon âme, c'est pendant la nuit que tu es l'objet
« de ma convoitise (2) »; c'est à toute heure, après tout, la
« nuit comme le jour, que le spirituel doit triompher du tem-
« porel. Il va sans dire qu'en cette étude sacrée, c'est la
« Kabbale qui tient la tête : ses adeptes comparent la Loi
« écrite à l'œuf, la Tradition orale au poussin que cet œuf
« renferme ; mais les enfants, les vrais fils, ce sont les initiés
« de la science mystique, ne se séparant jamais de leur mère,
« c'est-à-dire de l'intelligence divine (3).

« Une dernière condition de l'amour de Dieu consiste dans
« le plaisir, la joie et l'empressement qu'il faut savoir ap-
« porter à l'accomplissement de sa volonté. La Schéhina, nous
« disent tour à tour le Talmud et le Zo'har, ne réside que dans
« un endroit pur et convenable, jamais dans un milieu saturé
« de vice, d'imperfection ou de tristesse (4). On sait que Jacob
« fut abandonné de l'Esprit-Saint tout le temps qu'il pleurait
« son fils Joseph qu'il croyait mort (5). Prenons exemple sur
« l'astre du jour qui poursuit sa course, joyeux et fier d'obéir
« à la volonté de son Créateur (6). On cite encore le Psaume
« où David fait dix fois, nombre égal aux zéphiroth, appel à
« toutes les créatures d'entonner un immense *Alleluia* (7). Telle
« serait finalement l'unique occupation des âmes des justes,
« qui après leur dégagement du corps périssable, du sein
« du nimbe glorieux qui leur sert d'enveloppe éternelle, se
« livrent à des actions de grâces sans fin, sous l'invocation

(1) Zo'har, Beschalla'h, 44.
(2) Isaïe, XXVI, 9.
(3) Thikounim, 1 et 17.
(4) Deutér., XXVIII, 47; Ps, C, 2; Zo'har, Vaï'hi, 216; Talmud, Berachoth, 62.
(5) Genèse, LXV, 27.
(6) Zo'har, Va-yakhel, 196.
(7) Ps. CXL; Zo'har, Pekoudé.

« sainte, « qui est comme toi, ô Seigneur (1)! » On nous fait re-
« marquer que cette joie dont il est question, et qui consiste
« dans la proclamation intelligente et bien sentie des perfec-
« tions divines, n'est pas incompatible avec le sentiment de
« repentir que nous devons éprouver par rapport à Dieu. Il
« n'est pas très-difficile d'associer à cette joie d'être en com-
« munication avec l'Être suprême la contrition que doit nous
« inspirer la conscience de nos imperfections et de nos
« fautes (2). L'acte de la prière doit tout particulièrement être
« imprégné de cette joie. Comment, en effet, ne pas éprouver
« une vive satisfaction quand on est jugé digne de poser la
« couronne sur la tête du roi, d'accompagner le triple chœur
« des archanges, de participer au saint office de l'adoration
« céleste (3) ! Généralisant cette pensée, on nous fait observer
« que toute bonne action peut être considérée comme un
« joyau de cette couronne sacrée, venant augmenter le trésor
« royal. Soyons donc également joyeux en pratiquant la cha-
« rité, en songeant que nos actes de bienfaisance nous identi-
« fient avec la Schéhina ; exerçons l'hospitalité avec un visage
« souriant, certains d'acquérir par là des titres à l'hospitalité
« divine (4). Sachons enfin qu'un visage gai et riant vient
« en droite ligne de ce que la Kabbale nomme « le rayonne-
« ment de la figure céleste (5). » Il est bien entendu qu'en tout
« ceci il s'agit d'une joie pure, d'une gaieté interne, d'une joie
« qui n'a rien à démêler avec la satisfaction des sens, de cette
« joie qui doit être l'âme de nos fêtes religieuses, appelées
« pour ce motif jour d'allégresse (6). C'est elle qui, en même
« temps qu'elle facilite notre union avec Dieu, assure l'har-
« monie des mondes supérieur et inférieur. Et telle est la
« puissance de son expansion qu'elle se communique, non-
« seulement à l'âme se dégageant de la matière, mais aussi à
« notre corps, à cette chair devenue cadavre qui garde une
« parcelle de son incorruptibilité. C'est ainsi que la joie sainte

(1) Zo'har, Therouma, 142.
(2) *Ibid.*, 125 ; *ibid.*, Vaïkra, 8.
(3) *Ibid.*, 135.
(4) Isaïe, LXII, 2 ; Idra, 133.
(5) Prov., XVI, 15.
(6) Zo'har, Emor ; Thikounim, 6.

« qui commence par la glorification divine, finit par une sorte « d'identification de la créature avec le Créateur (1). Opposant « celle-ci à la joie profane, notre moraliste dit en terminant : « Autant la joie pure, immatérielle, est méritoire, noble ins- « trument de notre perfectibilité, autant la joie des méchants, « envieuse et sensuelle, est blâmable et une cause de « perdition (2). »

« L'empressement moral et religieux est ensuite l'objet des « mêmes recommandations ; mis au service de la piété et de « la vertu, il a cette double fin d'en multiplier les actes comme « une bénédiction et de les réaliser avec toute la sollicitude « qu'ils comportent. Comme témoignage biblique de cette qua- « lité, on cite le portrait tracé de la femme forte, louée sur- « tout pour ses soins continus, pour son activité sans re- « lâche (3). Cet empressement mérite d'autant plus de fixer « notre attention qu'il prend sa source dans le noble senti- « ment de la vénération : car plus on vénère quelqu'un, plus « on se montre ardent à le servir, à obtenir son approbation.

« Finalement, le corps ne doit pas rester étranger à l'a- « mour de Dieu ; il s'y associera par la pureté, symbole de « la pureté spirituelle ; à ce point de vue, les ablutions sym- « bolisent la pureté des idées, le lavement des mains fait songer « à la probité et à toutes les vertus, produit de l'activité ma- « nuelle. Ce n'est pas là une simple fiction, du pur formalisme. « Grâce à l'indissoluble union qui, pendant cette vie, lie l'âme au « corps, il y a entre eux réaction continuelle, et l'impureté « du corps ne peut pas ne pas rejaillir sur l'âme, dans une « faible mesure si l'on veut, suffisante cependant pour la « rendre impropre à la résidence de la Schéhina, comme il a « été établi. Cette assertion s'appuie sur une prescription de « la Loi écrite : « Quiconque est affecté d'un grave défaut « corporel est impropre au service pontifical (4). » Mais il va « sans dire que ces ablutions et purifications devront être ac-

(1) Zo'har, Noa'h, 4 ; Vaï'hi, 230.
(2) Reéschith Ho'hma, *traité de l'amour de Dieu*, chap. XXI.
(3) Prov., XXXI, 10, etc.
(4) Lévit., XXI, 17, 21 et 23.

« compagnées de certaines pensées édifiantes, sans les-
« quelles elles seraient dépourvues de toute valeur. Aussi
« bien la doctrine mystique professe-t-elle que l'on ne de-
« vient essentiellement pur qu'en s'adonnant à l'étude de la
« Thora, par ce motif que la Thora est non-seulement inac-
« cessible à l'impureté, mais encore douée des propriétés cu-
« ratives et purificatrices des sources d'eau vive (1). Une dis-
« tinction est à faire sur ce point entre la pureté et la sainteté :
« la première s'applique à l'appropriation corporelle et con-
« siste dans le nettoiement extérieur des membres ; la dernière
« vient remédier aux impuretés, qui n'ont rien de commun
« avec le toucher, corriger les écarts de la vue, de la parole
« et de l'imagination (2).

« Dans cette analyse des éléments qui entrent dans l'amour
« divin il ne faudrait pas oublier la grâce, ou pour nous servir
« du vocabulaire mystique, *le fil de la grâce* (חוט של חסד), qu'il
« faut bien se garder de confondre avec la doctrine de la
« grâce, telle que l'entend la théologie chrétienne. Loin d'y
« voir l'objet du bon plaisir, pour ne pas dire du caprice de
« Dieu, la Kabbale la déclare inaccessible à tous ceux qui n'y
« tendent pas de leurs propres efforts (3). L'abstinence fait partie
« des moyens qui nous la font acquérir, mais seulement à titre
« de mortification, sans valeur positive : parfois même elle est
« répréhensible, par exemple quand elle nous prive des forces
« nécessaires aux études sacrées. Il s'ensuit que les vrais
« *hassidim* (les hommes de la grâce) sont moins ceux qui se
« livrent au jeûne et aux privations que ceux qui s'adonnent
« largement à la pratique de la charité, sachant opposer le si-
« lence et la résignation à l'outrage, étouffant en eux tout cri
« de ressentiment et de vengeance, consacrant leurs veilles
« aux méditations saintes, portés par l'ardent amour de la di-
« vinité à franchir les limites officielles du culte et de la mo-
« rale. Ce sont là les vrais amis de Dieu, glorieux, joyeux,
« heureux, pareils à l'astre du jour à son lever (4). »

(1) Zo'har, Kedoschim, 80 ; cf. Talmud, Yôma, fin, et Eroubin, 54.
(2) Reéschith Ho'hma, 134.
(3) Thikounim, 20.
(4) Reéschith Ho'hma, chap. XII, *u. s.*; cf. Talmud, Schabbath, 88.

§ 5. *Conclusion de la théorie mystique de l'amour de Dieu.*

Nous craignons bien, malgré la longueur des extraits et des citations qui précèdent, n'avoir reproduit que bien imparfaitement la théorie de l'amour mystique, tel qu'il est conçu par la Kabbale. Une chose pourtant en ressortira clairement: c'est que l'amour mystique professé par la Kabbale n'est pas du tout le même que celui qui est enseigné par le mysticisme moderne. Il est bien moins spéculatif et beaucoup plus pratique; il ne semble guère s'accommoder de ces élans, de ces aspirations déréglées, devenus l'écueil du quiétisme et de tant d'autres sectes suivant les mêmes errements. Tout en faisant une grande place à la contemplation religieuse, il ne lui permet pas de s'égarer, de s'aventurer au hasard, et se montre jaloux de la renfermer dans le vaste cadre de la Thora, port assuré contre les périls de la navigation sur cet Océan sans fin formé par les mystères de la Genèse. Si, dans ce système, il est souvent question de relation, de fusion et d'identification de la créature avec le Créateur, on a soin de nous éclairer sur les moyens de réalisation. Non, cet amour divin ne s'alimente pas d'un sentimentalisme exagéré et quintessencié ; il veut des actes ; il exige la pureté du corps, la sainteté de l'âme, la glorification de Dieu par nos œuvres, la charité, le pardon des injures, la joie de porter le nom de serviteur de Dieu, l'empressement à contenter ce maître, aussi bon que sage et puissant. Notons surtout, dans l'étude à laquelle nous venons de nous livrer, les considérations qui roulent sur la réciprocité d'amour entre Dieu et l'homme, grâce à laquelle il lui plaît de faire vers nous autant de chemin que nous en faisons vers lui. Or, cette réciprocité est l'un des plus nobles agents de l'harmonie des mondes, de la corrélation du ciel avec la terre, enfin du grand principe de l'action et de la réaction constantes entre le spirituel et le temporel, base fondamentale de la conception kabbaliste. Ce dont il importe surtout de se pénétrer, c'est de cette idée de la résidence de la Divinité au sein de l'homme,

dans l'âme, dans l'esprit et dans la conscience de chacun de nous, idée qui l'emporte sur le spiritualisme le plus élevé. Quant à l'action salutaire que cette thèse de l'amour divin est appelée à exercer sur la morale, elle saute aux yeux. Quelle meilleure garantie à offrir à la conception et à la pratique du bien que de les placer sous l'égide de celui qui est le souverain bien ! Quelle parole, quelle exhortation vaut celle qui nous dit : « Si vous faites le bien, vous êtes les amis de Dieu et il est votre ami ; tout acte de piété ou de vertu est un nœud de plus venant fortifier le lien qui nous unit à Dieu ; toute bonne œuvre est payée par une sainte affection ; toute noble pensée correspond à une expression de la vérité absolue. » En dépouillant cette remarquable théorie de son enveloppe mystique, en la dégageant de la phraséologie qui lui donne parfois un aspect repoussant, on aboutit, par un chemin différent, à la doctrine biblique déjà développée, à savoir que l'amour de Dieu est la source du vrai et du bien, en d'autres termes, l'embouchure sacrée où la religion et la morale viennent se fondre ensemble dans la personnalité divine (1).

CHAPITRE III. — De la sainteté et de ses éléments constitutifs.

§ 1^er^. *De la sainteté considérée comme principe de l'harmonie entre les mondes supérieurs et inférieurs.*

Dans la seconde version de la Genèse, nous lisons : « Une « vapeur montait de la terre et en humectait la surface (2). » « Qu'est-ce à dire ? Qu'une vapeur d'eau, s'élevant d'en bas, « devait provoquer la descente des eaux du ciel pour féconder « la terre (3). Donc la sainteté, qui n'est pas autre chose que « la fécondation spirituelle, doit émaner de notre propre « initiative pour provoquer et attirer celle qui vient d'en haut.

(1) Voy. notre *Introduction générale à la morale révélée*, §§ 3 et 4.

(2) Genèse, II, 6.

(3) Zo'har, Beréschith, fin.

« De là cette sentence axiomatique : « Point de sainteté en « haut qui ne corresponde à une sainteté d'en bas. » La for- « mule liturgique de la sanctification (קדושה) que nous réci- « tons journellement n'est pas autre chose que l'invocation « de cette sainteté d'en haut sollicitée à venir se reposer « sur la tête d'Israël. Cette assertion s'appuie en outre sur le « texte suivant du Lévitique : « Je veux être sanctifié au mi- « lieu des enfants d'Israël, moi, le Seigneur qui vous sanc- « tifie (1). » Il est donc bien entendu que la sanctification « doit partir de notre sein pour que le saint d'Israël nous la « renvoie marquée à son empreinte (2). Nous devons signaler « ici la concordance de la doctrine mystique avec la doctrine « traditionnelle. Voici ce que nous enseigne celle-ci : « L'homme qui se sanctifie un peu méritera de l'être beau- « coup. Se sanctifier sur la terre, c'est se sanctifier dans le « ciel ; se sanctifier dans ce monde, c'est se sanctifier dans « le monde futur (3). » Cette triple proposition, nous dit-on, « est en rapport avec la sanctification trois fois répétée dans « un passage du Lévitique (4) et avec le triple *Kadosch* « d'Isaïe (5). Mais la signification en est des plus profondes : « elle correspond à une triple manifestation de la sainteté, « par la parole, par la pensée et par l'action, ayant leurs types « dans les trois dénominations bien connues de l'âme : « Neschama, Roua'h, Nephesch », la première indiquant la « pensée, la deuxième la parole, la troisième l'acte extérieur « qui en est le résultat. Développant l'idée de cette intime « liaison de la sainteté terrestre avec la sainteté céleste, la « Kabbale s'exprime ainsi : « La double proposition talmu- « dique : se sanctifier en bas, c'est se sanctifier en haut ; se « souiller en bas, c'est se souiller en haut », cette proposi- « tion parallèle soulève une objection. Que signifie cette con- « tamination d'en haut ? Existe-t-il donc dans le ciel des « éléments d'impureté ? Cela veut dire que toute manifestation

(1) Lévit., XXII, 32.
(2) Zo'har, Emor, 93.
(3) Talmud, Yôma, 39.
(4) Lévit., XX, 6.
(5) Isaïe, VI, 8.

« d'en bas provoque en haut une manifestation identique. A « une sainte aspiration vient répondre un épanchement divin, « de même qu'une excitation impure provoque un souffle im- « pur. Le bien comme le mal, la sainteté comme l'impureté, « ont en haut leurs racines, que viennent solliciter et ébranler « nos actes terrestres (1). Cette idée de la corrélation du monde « sublunaire avec les mondes supérieurs est exprimée sous une « forme saisissante dans le passage suivant : « Toutes les créa- « tures du globe terrestre sont parfaitement connues en haut. « Celles qui se placent sous l'égide d'une sainte influence de- « viennent l'objet d'une sainte providence ; celles qui se « jettent dans l'impureté sont soumises à une impulsion iden- « tique. Mais il est bon que l'on sache que là où règne la pre- « mière, l'influence adverse est obligée de vider les lieux (2). « A l'appui de cette assertion, on invoque un fait tiré de « l'existence sensible, se passant dans le rêve. Voici, en « effet, ce qui arrive : Pendant le sommeil, dans cet état « transitoire entre la vie et la mort, quand les âmes quittent « momentanément leurs corps pour prendre leur essor vers « les régions célestes, elles jouissent d'une manière fort iné- « gale des splendeurs de l'immatériel. Toute âme voit, perçoit « plus ou moins ce qu'elle désire voir, ce dont elle s'occupe « le plus dans l'état de veille. L'âme de l'homme impur trouve « aussitôt sur son chemin des esprits impurs qui l'arrêtent « au début de son ascension dans la proximité de ce bas « monde, se hâtent de l'entretenir de choses temporelles et « prochaines, mêlant le vrai au faux et se moquant d'elle. « Cependant l'âme du juste, initiée dans la pureté et la sain- « teté, s'élève dans les airs avec des allures faciles, natu- « relles, et traverse hardiment les rangs pressés des esprits « impurs qui s'écrient : « Place, place pour l'âme qui n'est « pas de notre bord ! » Et celle-ci de monter, de monter vers « les saints, qui lui communiquent la vérité pure et sans « alliage (3). »

(1) Zo'har, Tzawé, 31.
(2) Zo'har, Pekoudé, 225.
(3) Zo'har, Le'h Le'ha, 83; *ibid.*, Haïa Sara, 150.

Sous cette enveloppe démonologique perce la claire notion de l'influence exercée par les idées qui nous préoccupent à l'état de veille sur le sommeil et le rêve, influence constatée par la psychologie non moins que par la physiologie.

« Revenant ensuite aux trois hypostases de Nephesch, « Roua'h et Neschama, la Kabbale leur confère de nouvelles « attributions : elle met en rapport le *Nephesch* avec l'action, « la pratique du bien ; le *Roua'h* avec l'esprit et la pensée « méritoire qui y président ; enfin la *Neschama* avec la « science sacrée, et c'est, par conséquent, la Thora qui est « intimement rattachée à l'âme vraie (1). C'est pourquoi on « fait remonter l'existence de la Thora jusqu'aux origines « de la Genèse, où elle est désignée par le terme d'*âme « vivante* (נפש חיה) (2). C'est la création du troisième jour, « ce sont les eaux du sein desquelles doivent surgir des êtres « vivants qui feraient allusion à la Thora, attendu que c'est « elle qui communique la vie véritable, la vie religieuse ou « morale, qu'on ne peut réaliser que par l'étude de la Loi (3). « En somme, la sainteté consiste dans la perfectibilité des « trois formes de l'âme, ou, pour mieux dire, des trois mani- « festations de la personnalité humaine, savoir : la pratique « des œuvres de piété et de vertu, l'étude de la Loi et la « pureté de la pensée, appelée à imprimer une direction « salutaire à la théorie comme à la pratique de la doctrine « sainte. »

« Terminons l'exposé de ce que l'on pourrait appeler les « racines de la sainteté par une citation qui, si elle n'ajoute « rien à l'originalité du système, nous édifie sur les égards « que les kabbalistes savaient témoigner pour les ensei- « gnements profanes. Un des organes de l'école raconte avoir « lu dans un livre, interprète de la sagesse des Orientaux, « ce qui suit : « L'esprit d'en haut qui vient se mettre en rap- « port avec nous est toujours en harmonie avec nos inclina- « tions et nos préférences intimes. Si ces inclinations sont

(1) Reéschith Ho'hma, 191.
(2) Genèse, I, 20.
(3) Zo'har, Beréschith, 12.

« bonnes et saintes, la révélation céleste y correspondante « sera de même nature; si, au contraire, elles sont mau- « vaises, tournées vers les appétits sensuels, elles provoquent « une influence divine du même genre. Telle est la loi « mystérieuse qui règle le rapport existant entre nos actes, « nos paroles, nos penchants d'un côté, et l'influence pla- « nétaire de l'autre. Aux amis de la sensualité, le concours « des démons et des esprits impurs; aux adeptes de la spi- « ritualité, les sympathies des nobles génies. Mais, dans l'un « comme dans l'autre cas, il y a certainement alliance entre « l'action terrestre et la réaction divine. Voilà bien une « thèse, conclut le docteur mystique, qui approche beaucoup « de la nôtre (1). »

« Pour rehausser encore le principe de la sainteté, on le « met en regard de son antagoniste, de l'impureté. Déjà la « tradition rabbinique fait ressortir ce contraste en opposant « à la triple sanctification susmentionnée une triple con- « tamination produisant des effets analogues, et se manifes- « tant également par l'action, par la parole et par la pen- « sée (2). La Kabbale insiste particulièrement sur la souillure « de la pensée, qu'elle réprouve comme un crime capital. Voici « comment elle s'exprime sur ce point : « Chaque jour une « voix se fait entendre dans le paradis, criant avec force : « O mortels ! qui de vous tient à se cramponner à l'arbre de « vie, à se saisir de ses rameaux, à s'identifier avec ses « racines, à en savourer les fruits plus doux que le miel, « ravivant l'âme et restaurant le corps ? Qu'il fasse une « chose, qu'il se préserve de toute pensée honteuse, des « pensées qui sont la négation de l'arbre de vie, qui souillent, « qui corrompent dans sa source l'onde sacrée du peuple « de Dieu, qui apportent à l'âme la mort, au corps la fracture « et la pourriture, qui opèrent une métamorphose double et « funeste, changeant l'âme pure en substance impure, l'arbre « de vie en tronc maudit. Malheur à l'homme qui, cédant « à ses mauvaises suggestions, se sépare radicalement de

(1) Zo'har, Va-yéra, 99.

(2) Talmud, Yôma, *u. s.*

« l'arbre de vie pour s'attacher à l'arbre de mort dépouillé « de feuillage, privé de sève, frappé de stérilité, impuissant « à produire autre chose que des fruits empoisonnés ! C'est « de lui que dit le prophète : « Il est pareil à une tige isolée, « perdue dans les landes du désert (1). » Quel contraste avec « la pensée pure et sainte qui s'appuie sur l'arbre de vie, se « repose sous son ombrage, se délecte de ses nobles produits, « se désaltère à la source même de la sanctification et des « bénédictions divines, arbre majestueux, planté sur les « bords de l'eau, couvrant de ses branches un sol fécond (2) ! » « La conséquence à tirer de cette proclamation céleste, c'est « que tout semble dépendre de la direction de la pensée, du « travail de l'entendement ; tout, jusqu'aux actes mêmes de « l'adoration divine, est jugé, apprécié d'après les idées qui y « président (3). »

§ 2. *Des organes de la sainteté et de leurs fonctions.*

Nous commencerons l'exposé des organes de la sainteté et du rôle assigné à chacun d'eux dans l'œuvre de la perfectibilité par une citation capitale, à bon droit considérée comme la base du système kabbaliste, et notamment de la théorie de l'*homme microcosme* : « Quand Dieu créa l'homme, il le fit sur le mo- « dèle des mondes supérieurs, plaçant la force et l'énergie vi- « tales au centre du corps, près du cœur, à l'endroit qui sert « de point de départ à la nutrition et à la répartition de toutes « les fonctions matérielles, et d'où tous les membres tirent « leur subsistance. A son tour, le cœur se relie à un organe « supérieur, situé au sommet de tout l'organisme, c'est-à-dire « au cerveau siégeant dans la tête, et ces deux organes princi- « paux, le cœur et le cerveau, sont unis ensemble par un lien « des plus puissants. C'est donc à titre de directeur et de dis- « tributeur des forces corporelles que le cœur en occupe le

(1) Jérémie, XVII, 6.
(2) Jérémie, XVII 8.
(3) Zo'har, Va-yetzé, 154.

« centre. Mais si celles-ci sont dans sa dépendance, il est à son « tour subordonné au cerveau qui, ainsi que nous l'avons dit, « occupe le point culminant de l'édifice humain. Or, il semble- « rait que cet ordre organique soit copié sur l'ordre de la « création universelle, et voici comment : N'est-ce pas l'Océan « qui forme la circonférence de notre globe? Viennent ensuite « les différentes régions formant la ceinture de Jérusalem, qui « est au centre du monde. De son côté, Jérusalem forme « comme un cercle autour de l'emplacement du temple, lequel « contourne le parvis intérieur qui environne la salle du grand « conseil (לישכת הגזית), laquelle entoure la cour des sacri- « fices (אולם), qui entoure l'autel, et celui-ci le tabernacle (היכל), « et ce dernier le Saint des saints, résidence de la majesté « divine, véritable point central du globe terrestre, source de « fécondation pour toutes les contrées, qui sont à ce lieu sacro- « saint ce que sont les membres au cœur humain. Finalement, « le sanctuaire de Jérusalem correspond à un sanctuaire cé- « leste, absolument comme le cœur correspond avec le cer- « veau (1). »

« Ainsi, au point de vue de cette *physiologie mystique*, c'est « bien le cœur et le cerveau qui sont les deux arbitres de la « vie matérielle et de la vie spirituelle, véritables moteurs de « l'activité intellectuelle et morale, et puis, en thèse dernière, « agents spéciaux de l'amour et de la crainte de Dieu. Voici « comment la Kabbale établit ce dernier point. Nous lisons, « dit-elle, dans le Deutéronome le passage suivant : « Les « faits cachés appartiennent à Dieu; les faits patents sont à « nous et à nos enfants (2). » Quels sont ces faits cachés? Il « s'agit de la crainte et de l'amour de Dieu, sentiments qui « ont leur siége dans le cerveau et dans le cœur, dans la dou- « ble cavité de la tête et du corps. Cela veut dire que la crainte « et l'amour de Dieu n'ont rien qui les accuse extérieurement; « ils sont un secret entre le Créateur et la créature, tandis « que l'étude de la Thora et la pratique du culte se manifestent « par la bouche, les yeux, les mains, les oreilles et les pieds,

(1) Zo'har, Schela'h, 161. (2) Deutér., XXIX, 28.

« qui concourent à leur réalisation (1). A cet égard, il est in-
« téressant de remarquer que la distinction entre les phéno-
« mènes internes et externes remonte aux origines mêmes du
« système kabbaliste. En effet, parmi les sephiroth, fonde-
« ments du système, six sont patentes, en rapport avec le buste
« et les organes corporels; mais il y en a deux essentiellement
« internes, la sagesse (חכמה) et l'entendement (בינה), ayant pour
« moules, si l'on peut dire ainsi, le cerveau et le cœur. C'est
« de cette façon que les deux organes principaux de la pensée
« et du sentiment symbolisent la crainte et l'amour de Dieu.
« Il s'ensuit que, grâce à la supériorité naturelle des agents
« internes sur les agents externes, la crainte et l'amour de
« Dieu doivent avoir la priorité sur les actes et les pratiques
« de la piété. Une idée de cette importance avait droit à une
« affirmation précise, dogmatique, intelligible pour tous. Elle
« l'a eue dans la formule sacramentelle qui, d'après le Zo'har,
« doit précéder l'exécution de tout acte religieux, formule
« claire et simple, dont voici les termes : « Je vais accomplir
« telle prescription sacrée avec crainte et amour de Dieu, au
« nom de l'unification du saint, béni soit-il, avec la majesté
« divine (Schéhina) ». Cette dernière clause a sa source dans
« le culte professé par le mysticisme judaïque pour le nom
« ineffable, ainsi que nous l'exposerons plus loin. Pour le
« moment, nous devons nous borner à l'indication de l'*exé-*
« *gèse tétragrammatique* dans ses rapports avec notre sujet.
« En divisant le nom des quatre lettres — youd, hé, waw, hé —
« en deux parties égales, on attribue aux deux premières
« lettres l'expression de la crainte et de l'amour de Dieu, et
« aux deux dernières la désignation de tout ce qui concerne la
« théorie et la pratique de la Loi, c'est-à-dire du culte exté-
« rieur, de sorte que le nom tétragrammate contient en sub-
« stance non-seulement l'adoration interne et externe, mais
« encore la supériorité de la première sur la dernière. C'est ce
« que le Zo'har affirme nettement dans la proposition suivante :
« Toute pratique religieuse qui n'a pas pour mobiles la crainte

(1) Zo'har, Nasso, 123.

« et l'amour de Dieu est indigne de paraître devant le nom « ineffable (1) ». Appliquant ce principe à la prière spéciale- « ment, il dit encore ceci : C'est au moyen de ces mystères « (relatifs à l'influence du nom ineffable) qu'il est donné à « l'homme de s'attacher à son Maître suprême spontanément « et intentionnellement, qu'il comprend qu'une adoration in- « telligente nous unit à Dieu comme le tison tient à la flamme « qui est au bout. Et cette œuvre d'unification n'opère pas « seulement dans ce bas monde, mais elle monte de firmament « en firmament, jusqu'à ce qu'elle atteigne les cieux des cieux. « Pendant que nous remuons bouche et lèvre, pour marmotter « des prières, le cœur doit s'élever, par ses aspirations, vers les « hauteurs de l'empyrée, afin de réaliser l'insondable mystère « de l'identification des mondes avec l'infini (אין סוף). Telle doit « être notre règle de conduite pour chaque prière, si nous « tenons à nous faire une couronne de gloire pour chaque jour « de notre vie (2). Un témoignage formel, visible et tangible, « en faveur de la primauté des deux susdits organes, le cer- « veau et le cœur, gît dans la prescription des thephillin « (phylactères), que l'on doit appliquer au bras gauche, faisant « vis-à-vis au cœur, et sur le front, siége du cerveau, afin de « nous pénétrer journellement du double rôle assigné au cœur « et au cerveau dans l'œuvre de la sanctification (3). A ceux « qui, opposant à l'égalité d'importance attribuée à ces deux or- « ganes l'opinion biblique et traditionnelle, qui s'occupe beau- « coup du cœur, mais fort peu du cerveau, considèrent le pre- « mier comme la source unique du bien et du mal (4), on ré- « pond par un argument *a fortiori* : supérieur au cœur par sa « position hiérarchique dans l'économie humaine, le cerveau « ne saurait lui être inférieur par rapport à la sollicitude dont « il s'agit d'entourer son activité. Et la pureté de la pensée, « qui a son siége dans le cerveau, restera toujours la suprême « directrice de la piété et de la vertu. Mais comment l'obtenir,

(1) Zo'har, Miketz, 196; Thikounim, 22, 130 et 131; Raïa, Pine'has.

(2) Zo'har, Va-yakhel, 213.

(3) Zo'har, Va-ïkré et A'hré Moth.

(4) Aboth, II, 12 et 14.

« cette pureté, au sein des graves soucis de l'existence et des « besoins matériels? La Kabbale nous en offre le moyen dans « la consécration de nos veilles à l'étude de la Thora, notam- « ment dans le saint office de minuit (תקון חצות), dont elle « nous vante si souvent les mérites (1). On a choisi cette heure « comme la plus propice à l'union des sexes; or, substituer à « la copulation charnelle l'union de l'âme avec la Schéhina, « n'est-ce pas la plus belle réalisation de la sainteté (2)? Voici « en quels termes on dépeint cet office : « A l'heure de minuit « un cri se fait entendre, et les portes du ciel s'ouvrent. Alors « un vent s'élevant du nord fait vibrer les cordes de la harpe « de David, préludant à la célébration des louanges du Sei- « gneur. C'est l'heure aussi où le saint, béni soit-il, s'entretient « familièrement avec les justes dans le paradis. Quiconque est « debout à cette heure mérite les beaux noms de compagnon « de Dieu et du saint synode d'Israël (כנסת ישראל); mieux que « cela, il est qualifié d'ami et de *frère* de Dieu (3). Au point du « jour, un nouveau cri retentit; c'est le moment du réveil des « étoiles et des planètes, suivi de l'ouverture des portes de la « miséricorde. Alors le roi monte sur le trône pour recevoir « les hommages de ses sujets; alors l'assemblée d'Israël (Kenes- « seth Israël) et les amis de Dieu, dont il vient d'être parlé, se « mettent à chanter en agitant leurs ailes, et leurs paroles « arrivent jusqu'au roi. En retour de ces hommages, le roi « ordonne qu'un rayon de sa grâce aille illuminer le visage de « ses adorateurs, et aussitôt ce rayon d'en haut vient former « une auréole sur la tête des amis de Dieu et les rend un objet « de crainte et de respect pour tous les êtres tant supérieurs « qu'inférieurs, au point de faire reculer devant eux les gar- « diens du ciel qui leur laissent un passage libre à travers « toutes les portes et leur permettent d'assister à la proclama- « tion des arrêts de la justice suprême. Qu'il est beau le lot « réservé aux hommes voués à l'étude de la sainte Thora,

(1) Zo'har, Vaï'hi, 243; *ibid.*, Vaïkra, 23; *ibid.*, Le'h Le'ha, 92.

(2) Zo'har, Kedoschim, 21.

(3) Psaumes, CXXII, 8; Cantiques des cantiques, VIII, 13.

« à ceux surtout qui choisissent à cet effet l'heure la plus « propice, l'heure de minuit ou de l'aurore, si agréables à « Dieu (1) ! »

« Après le cœur et le cerveau, dont nous venons de décrire « l'importance dans le mécanisme humain, viennent les pou- « mons, siége de la respiration. Joignant leur action à celle « des deux premiers organes, ils symbolisent ensemble trois « faits de l'ordre spirituel, savoir : bénédiction, sanctification « et unification, correspondant à trois des quatre figures du « char céleste (מרכבה), ainsi qu'à trois *sephiroth*. La béné- « diction se rattache à la tête ou au cerveau ; la sanctification, « au cœur ; l'unification, aux poumons. L'importance des pou- « mons peut être déduite de leur fonction organique. Ne sont- « ils pas les ventilateurs du corps, au sein duquel ils main- « tiennent la température qui lui convient ? En leur qualité « de distributeurs de l'air respirable, ils ne sauraient rester « étrangers à l'activité de l'esprit. Oui, cette ventilation opérée « tout autour du cœur a son pendant dans le souffle sacré de la « Thora, souffle qui n'est pas moins indispensable au mouve- « ment religieux et moral. En poussant plus loin encore cette « analogie entre le matériel et le spirituel, on constate que « tout mauvais sentiment faisant invasion dans le cœur y pro- « duit le même effet qu'une idole introduite dans le Saint des « saints, et qu'il en expulse le principe divin. C'est ainsi que « la Schéhina quitta le sanctuaire de Jérusalem quand l'impie « Manassé y plaça la statue de Baal. La Kabbale entre à ce « sujet dans des développements où il ne nous convient pas de « la suivre (2).

« Pour terminer cette théorie de la sanctification des organes « qui suivent les inspirations du cerveau, nous ajouterons que « la doctrine mystique les admet au nombre de quatre, égale- « ment en rapport avec le nombre des lettres du tétragramme. « Ces organes sont la vue, l'ouïe, l'odorat et la parole (3).

(1) Zo'har, Vaïkra, 81 et 82.

(2) Voy. Thikounim, 72 ; 148 ; 43, 25, etc.

(3) Reéschith Ho'hma, *de l'amour de Dieu*, chap. VIII.

« Vient ensuite une description minutieuse du premier de ces « organes : les trois couleurs de la rétine, les cils, les sour- « cils, les paupières, tout cela correspondrait à des objets sa- « crés, aux deux chérubins, aux trois patriarches, aux quatre fi- « gures du char céleste (1). Se plaçant ensuite au point de vue « physiologique, la Kabbale fait de l'œil proprement dit l'image « du visage, tandis que les paupières, les cils et les sourcils « représenteraient les jambes, les bras et les lèvres. Telle serait « la raison d'être de la forme humaine en miniature réfléchie « par le cristallin. L'imagination s'est donné libre cours dans « cette voie : elle est allée jusqu'à découvrir dans la confor- « mation de l'organe visuel, dans le tracé de ses quatre cercles « concentriques, les images respectives de l'Océan, du conti- « nent, de Jérusalem et de Sion, cette dernière figurée par la « lentille (2). Sans nous occuper de la valeur scientifique de « cette théorie mystique de la vue, il importe à notre sujet « que nous en indiquions la conclusion éminemment morale. « On en déduit avec raison qu'un organe si noble, si délicat, « si complexe, en rapport avec la plus haute idéalité, ne devra « jamais servir à un usage vil et honteux. Si le cerveau et le « cœur sont violentés par une mauvaise pensée ou un mauvais « sentiment, l'œil ne peut pas ne pas se souiller par la contem- « plation d'objets impurs. Sans aller jusqu'à interdire l'aspect « des choses profanes, ce qui serait impossible, on défend « certains emplois de la vue, notamment son application aux « parties secrètes et habituellement couvertes de notre corps, « et enfin à tout être ou objet qui serait de nature à provo- « quer en nous le désir et la concupiscence. C'est ce que notre « moraliste mystique appelle l'*alliance de l'œil*, alliance men- « tionnée par le livre de Job, faisant dire à son héros : « J'ai « fait un traité d'alliance avec mes yeux, consistant dans la « défense de toute contemplation de jeune fille (3). » Les re- « gards complaisants jetés sur la femme sont effectivement

(1) Raïa, Pine'hass, 229.
(2) Raïa, Ki Tetzé; Thikounim, 14, 127, 45.
(3) Job, XXXI, 1.

« l'un des plus grands périls de l'organe en question, eu égard « aux sensations qu'ils éveillent en nous. Reconnaissons-le « donc : de même qu'il y a la sainte alliance de la chair, de « même il y a celle de la vue et de la parole (1). Notons enfin « que la fixité ou la hardiesse du regard est blâmée, même à « l'endroit de certains sacrements et spectacles de la nature. « C'est ainsi qu'on nous interdit de fixer sur l'arc-en-ciel et « sur les cohemin durant l'office de la bénédiction pontificale « un regard curieux, indiscret, constituant une sorte de pro- « fanation par l'amoindrissement du sentiment de respect « qu'ils doivent nous inspirer. Ces manifestations s'accom- « plissant dans le ciel ou devant l'arche sainte doivent être re- « gardées moins avec les yeux qu'avec la vue de l'âme (2). « C'est pour un motif analogue qu'on nous recommande d'avoir « les yeux à demi fermés pendant la prière (3). Aussi dans « l'enfer du monde mystique, qui, lui aussi, a son Dante, tout « un quartier est-il réservé à ceux qui pèchent par la « vue (4).

« Après la vue vient naturellement l'ouïe, qui est à son « tour l'objet de nombreuses recommandations et restrictions. « Ici encore on déduit les fonctions de la conformation de « l'organe. Ces canaux obliques et tortueux qui y aboutissent « sont l'indice d'une double fonction, attractive et répulsive. « L'oreille doit donc se fermer à certains sons ou propos, « échos des passions haineuses ou dégradantes; par contre, « elle restera ouverte aux paroles saintes et nobles, de même « qu'elle gardera, comme dans une forteresse à l'accès diffi- « cile, les secrets qui lui sont confiés. Malheur à ceux qui di- « vulguent les secrets ! Ils sont indignes de recevoir commu- « nication des mystères de la Thora (5). Il va de soi que la « fonction capitale de cet organe consiste à servir de récipient « à la parole de vie, à la glorification divine. Quant à l'odorat, « la Kabbale ne manque pas davantage de mettre en évidence

(1) Zo'har, Kedoschim, 83 et 84.
(2) *Ibid.*, 47 ; *ibid.*, Beschalla'h, fin.
(3) Zo'har, Va-éthannan.
(4) Zo'har, Pekoudé, 267 ; Héhaloth, *ibid.*
(5) Zo'har, Idra, 291.

« le rôle qui lui revient dans les fumigations des holocaustes « et dans le cérémonial de l'offrande de l'encens (קטרת), dont « elle fait ressortir l'importance symbolique (1). Si nous n'avons « plus, a-t-on soin de nous faire remarquer, ni la fumée des « victimes, ni l'odeur des sacrifices, nous en avons l'équiva- « lent dans le souffle de notre bouche que nous exhalons soit « avec nos prières, soit avec l'émission de la parole sacrée, « encens non moins agréable au Seigneur que celui qui mon- « tait de l'autel des parfums (2). »

CHAPITRE IV. — De la parole et de ses devoirs positifs et négatifs.

La place qu'occupent les fonctions de la parole dans les enseignements de la Kabbale, nous engage à leur consacrer un chapitre spécial dans cette étude. « D'après la doctrine mys- « tique, la parole correspondrait à la quatrième figure du « char céleste, à la figure humaine, supérieure aux trois au- « tres, lion, bœuf et aigle (3). En d'autres termes, la parole se- « rait aux trois organes que nous venons d'étudier — vue, « ouïe et odorat — ce qu'est l'homme comparé aux espèces « animales en tant qu'instrument direct de la pensée (4). On « voit, dès le principe, que le mysticisme a parfaitement com- « pris la nature et l'excellence de la parole (5). Le Zohar s'ex- « prime souvent à cet égard d'une façon remarquable : i « insiste beaucoup sur ce qu'il appelle le mystère de la parole, « qu'il met en rapport immédiat avec l'Esprit saint, émanant « lui-même de la bouche divine et faisant partie du *petit vi-* « *sage* (זעיר אנפין). C'est cette communication de la bouche d'en « haut avec la bouche d'en bas qui insuffle à cette dernière « une sainteté relative qu'il est de notre devoir de conserver « dans son intégrité (6). Ici nous retrouvons la théorie géné-

(1) Zo'har, Va-yakhel, fin.
(2) Thikounim, 121.
(3) Ézéchiel, chap. Ier; Thikounim, 121.
(4) *Ibid.*
(5) Zo'har, Noa'h, 74; Vaï'hi, 277.
(6) Idra, 134.

« rale de l'harmonie des mondes et de la constante réaction « qu'ils exercent les uns sur les autres : « Quand nos actes, « nous dit-on, sont ici-bas ce qu'ils doivent être, et que « l'homme se livre aux méditations sur l'adoration di- « vine, alors la parole qui les traduit a de l'écho dans les « sphères supérieures; le moindre souffle rendu en parole « retentit en haut et devient pour l'homme comme un bou- « clier. Mais lorsque nos actes sont détournés du service de « Dieu, alors la parole qui leur sert d'organe se change en « souffle violent, en un tourbillon qui vient de s'emparer « de l'âme dès sa séparation d'avec le corps, pour lui imprimer « un mouvement tourmenté. Tel est le résultat définitif de « toutes les paroles étrangères à l'adoration sainte ; toutes elles « contribuent à la formation de ce tourbillon si fatal à l'âme. « Par contre, la parole sacrée l'emporte sur le soleil, se « change en souffle divin et en semence de vertu. Éclairant « et dirigeant l'âme lors de sa sortie du corps, elle la conduit « à la place d'honneur qui lui est réservée, la fait entrer dans « ce trésor de vie dont elle devient partie intégrante (1). A « son tour, l'exégèse kabbaliste vient établir le rapport qui « existe entre la parole et le souffle de vie sur un parallèle « entre les *sept souffles* (הבלים) mentionnés au commencement « de l'Ecclésiaste, et les *sept voix* de Dieu énumérées dans le « Psaume 29, et résonnant elle-même dans les *sept cieux* (2). « Ces considérations aboutissent à une conséquence morale « des plus importantes, à savoir que c'est un grand tort de « traiter avec insouciance ou dédain ce souffle de la bou- « che, cette fumée des lèvres qui exerce une si puissante « influence, en bien ou en mal, sur notre sort éternel. De là « on conclut à l'existence d'une double haleine, l'une pure, « produit de toute parole méritoire — religion, prière, exhor- « tation morale, instruction spirituelle, — s'identifiant avec « le souffle de Dieu; l'autre profane, impure, fruit de la parole « oiseuse ou coupable — conversation puérile, causerie insi- « gnifiante, calomnie, médisance, injure, malédiction, etc.,

(1) Zo'har, Ki Tazria, 47. (2) Thikounim, 115.

« — venant se fondre ensemble dans un courant pestiféré (1).
« Il importe d'autant plus de sanctifier sa bouche que, plus
« que les autres membres du corps humain, elle est marquée
« du sceau du nom de Dieu, du saint tétragramme, ainsi que
« cela paraît résulter de plus d'un texte biblique (2). A ce
« propos on invoque l'autorité du *livre de la création* (Sepher
« Yetzira), assignant à la parole cinq organes — gorge, go-
« sier, bouche, langue, dents — qui sont les générateurs des
« vingt-deux lettres de l'alphabet. On fait remarquer en outre
« que, seul parmi les instruments de l'activité humaine, le
« son monte tout droit vers Dieu, s'élevant sans effort à tra-
« vers les airs, puis, à son arrivée dans ces régions imma-
« culées, la parole subit un examen fait par les anges ; si elle
« en sort à son avantage, ceux-ci en font hommage à l'Être-
« suprême ; sinon, elle est proscrite et poussée du côté des
« démons (3).

§ 1^er. *Des devoirs négatifs de la parole. Leschon Harâa.*

« A l'exemple de la Tradition rabbinique, la Kabbale in-
« voque à ce sujet le texte des Psaumes : « Préserve ta langue
« du mal. » Dans un commentaire fort ingénieux du terme
« *Netzor* (נצור), elle s'attache à démontrer qu'il importe d'exer-
« cer à l'endroit de la parole une surveillance toute parti-
« culière, d'entourer la langue d'une sorte de *forteresse*, afin
« de la mettre à l'abri de toute atteinte. Au moyen d'une autre
« argumentation, de ce que l'on appelle l'argument *à priori*,
« on compare l'alliance de la parole à l'alliance d'Abraham, et
« l'on assimile la parole inutile à une déperdition inutile de
« la semence vitale (4), par ce motif que les deux violations
« portent le même nom, qu'elles sont l'une et l'autre qualifiées
« de honte et de profanation (ערוה) (5). Voici en quels termes

(1) Thikounim, 106.
(2) Exode, IV, 11; Ecclés., VIII, 1.
(3) Zo'har, Le'h Le'ha, 92; Metzora, 55.
(4) Zo'har, Schemini, 41; Therouma, 158.
(5) Zo'har, A'haré Moth, 75.

« la Kabbale flétrit le mensonge : « Mentir, c'est s'éloigner de « Dieu, c'est violer le saint tétragramme (ceci est établi par « un procédé de la *Guématria*). Le mensonge engendre l'exil « et la proscription ; le mensonge, c'est la révolte de l'homme « externe contre l'homme interne. La propagation et la prédo- « minance du mensonge sur la terre sont la cause de l'inter- « diction faite de prononcer le nom ineffable autrement que « par l'appellation *Adonaï*. Mais dans le monde futur, qui est « toute vérité, le nom écrit et le nom énoncé n'offriront plus « cette variation (1). Citons encore, comme spécimen de la « doctrine mystique, le passage suivant : « Tant qu'elle s'ef- « force de rester sainte et véridique, l'âme vivante que Dieu « nous a donnée mérite le beau nom de *Neschama*, est jugée « digne de paraître et de parler devant le Très-Haut. Quant aux « mauvais propos, proférés par des lèvres coupables et une « langue criminelle, eux aussi montent vers le ciel. Mais pen- « dant qu'ils opèrent leur ascension, un cri se fait entendre : « Qu'on se mette en garde contre les mauvaises paroles pro- « noncées par un tel ! que l'on s'écarte du chemin du serpent « venimeux ! Et aussitôt l'âme sainte de se séparer de l'auteur « de ces expressions, de l'abandonner et de lui retirer son « concours ; pleine de confusion, plongée dans l'affliction d'avoir « servi d'instrument à la profanation et à la méchanceté, cette « âme a fort à faire pour recouvrer son rang primitif. Sous la « forme d'un commentaire du texte des Proverbes relatif à la « mauvaise parole (2), on ajoute : Oui, c'est l'âme qui est « punie, qui paye pour la langue ; elle qui devait provoquer « et diriger la parole, maintenant elle est condamnée au si- « lence. Les mauvaises paroles sont l'aliment du serpent ten- « tateur, établissant une sorte de communication directe entre « le génie du mal et notre langue qui subit l'influence fatale « de cette source empoisonnée. Et ce funeste résultat n'est pas « seulement l'effet de la mauvaise parole ; on n'est pas moins « coupable lorsqu'on est en position de prononcer des paroles

(1) Raïa, Pine'has ; cf. Talmud, Pes- sa'him, 50.

(2) Prov., XXI, 23.

« salutaires, au point de vue moral et religieux, et que l'on « s'y refuse. Ici, comme sous d'autres rapports, l'abstention « du bien est le mal, l'annulation, la suppression de la mis- « sion essentielle de l'âme parlante. Oui, c'est une faute des « plus graves que d'arrêter au passage, d'étouffer dans son « germe la parole de vie (1).

« La parole honteuse ou obscène est frappée d'une répro- « bation non moins éclatante : Il est des démons, dit le Zo'har, « spécialement chargés de punir ceux qui souillent leur bouche « par un langage ordurier ; ils sont frappés d'anathème, et « leurs prières sont rejetées pendant les quarante jours qui « suivent chacune de ces émissions impures de la voix. Mal- « heur à ceux qui laissent sortir des obscénités de cette même « bouche qui profère de saintes paroles, malheur à eux ! Ils « donnent prise aux démons impurs qui s'emparent de cette « expression honteuse, qui s'en servent comme d'une arme « meurtrière contre la parole pure, noble, pour la souiller et « l'empoisonner (2). Quant à la parole de malédiction, elle « offre cette particularité que, même indirecte, même involon- « taire, elle frappe, pour ainsi dire à l'aveugle, surtout si « elle est lancée par la bouche d'un juste ou d'un saint. C'est « ainsi que la malédiction tout impersonnelle de Jacob contre « la personne qui aurait dérobé les idoles de Laban devient « la cause de la mort de Rachel ; car, une fois sortie de notre « bouche, elle est recueillie par Satan qui s'en prévaut à l'oc- « casion (3). Toute parole, nous dit-on encore, a son écho, « redoutable écho, qui résonne jusque dans les profondeurs « de l'enfer, où elle met en éveil tous les génies malfai- « sants (4).

« Il n'en est pas autrement du parjure ainsi que du serment « vain et inutile, tous deux énergiquement réprouvés. Le « souffle qui accompagne le faux serment est lui-même em- « pesté et délétère (5). On ne s'efforce pas moins de nous

(1) Psaumes, XXXIX, 3; Zo'har, Ki Tazriâ, 46.

(2) Zo'har, Pekoudé, 245; Hé'haloth, 2e et 3e Hé'hal.

(3) Zo'har, Vaïschala'h, 175.

(4) Zo'har, Kedoschim, 85.

(5) Thikounim, 116.

« mettre en garde contre les causeries oiseuses qui viennent « troubler et profaner le service divin : « Malheur à celui qui « cause de choses indifférentes dans la maison de Dieu ! Il « provoque l'éloignement de la Schéhina, l'amoindrissement « de la foi sacrée ; il renie le Dieu d'Israël ; il n'a plus aucune « part aux grâces divines, lui qui a rejeté la crainte de Dieu, « lui qui traite avec tant de sans façon le sanctuaire de la re- « ligion. Il ne sait donc pas que le sanctuaire d'en bas est le « pendant du sanctuaire d'en haut (1) ! » Mais cette prescrip- « tion est plus impérieuse encore pendant la lecture de la « Thora : Quand on porte sur la tribune le saint livre de la « Loi, il est du devoir de tous les fidèles de garder une atti- « tude pleine de dignité et de saint effroi ; que l'on se figure « debout au pied du Sinaï pour entendre la parole révélée, « que l'on soit tout oreilles pour entendre cette lecture édi- « fiante, que l'on s'abstienne, durant cette récitation du texte « biblique, de toute causerie et même de l'étude sacrée (2).

« En ce qui concerne les devoirs positifs de la parole, on « insiste sur la nécessité d'une prononciation distincte et « correcte, en se servant de la comparaison suivante : « Le « grain de froment a, outre ses deux enveloppes, une troi- « sième peau, fort mince, mais y adhérant de façon à ne « pouvoir en être détachée que par la mouture. Eh bien, « ce sont nos dents qui remplissent cet office à l'endroit de « la mouture de la parole sacrée, qui doit sortir de notre « bouche comme la fleur de farine passée par le crible. Ainsi « purifiée et dégagée, la parole est recueillie par le cerveau, « puis par le cœur, puis par les membres inférieurs de l'or- « ganisme. Ceux qui négligent de broyer la parole, afin de « la rendre aussi distincte que possible, ressemblent aux « gloutons qui dévorent sans mâcher, et même aux fauteurs « de la sédition et de la concupiscence (3). »

(1) Zo'har, Thérouma et Beschalla'h.
(2) Zo'har, Va-yakhel, 204.
(3) Zo'har, Pine'has, 229 et 236.

CHAPITRE V. — De l'alimentation et des règles qui doivent y présider.

Voici d'abord comment s'exprime la morale mystique au sujet de la modération en matière d'alimentation :

« Les corps des justes qui auront su résister au désir de « la grossière gourmandise échapperont à l'influence des « esprits impurs, par ce motif bien simple qu'ils ont su s'y « soustraire en ce monde. Qu'on le sache bien, plus on cède « pendant la vie terrestre aux jouissances de la sensualité, « plus le corps en reste souillé lors de sa séparation d'avec l'âme. « Une seule exception doit être faite en faveur des fêtes reli- « gieuses, commémoratives ou circonstancielles, les réjouis- « sances auxquelles on se livre à cette occasion étant réputées « saintes et, par suite, inaccessibles à l'esprit d'impureté (1). « La physiologie kabbaliste attribue d'ailleurs la sensualité « en général à l'écorce (קליפה), écorce dure et grossière, fu- « neste présent du serpent tentateur, générateur de la corrup- « tion et de la vermine. Plus on la combat, moins on s'ex- « pose à devenir la pâtures de vers (2). Viennent ensuite les « recommandations relatives au service de la table, conçues « en ces termes : « Il est une table céleste sur laquelle est « placé le pain de propitiation, absolument comme dans le « tabernacle. C'est de cette table divine que provient la « nourriture des hommes ; c'est de ce pain spirituel que se « détachent les produits de la terre. Il ne faut donc jamais « perdre de vue cette sainte origine de notre alimentation. « S'il n'y a point de raisin sans vigne, ni de fruit sans arbre « fruitier, il ne saurait y avoir davantage nourriture cor- « porelle sans susbsistance intellectuelle. La conséquence de « ces prémisses, c'est que notre table doit être tenue avec une « extrême propreté, laquelle doit s'étendre aux personnes « qui viennent s'y asseoir. Si cette double condition n'est pas

(1) Zo'har, Va-yakhel; Thérouma, 14. (2) Midrasch Hanéalam, Va-Yéra, 106.

« observée, alors notre table est une « table souillée », pro-
« cédant d'une source impure, n'ayant plus rien de commun
« avec la table sainte. Mais l'homme, par suite de l'infirmité
« de sa nature, étant quelque peu forcé de sacrifier à l'impu-
« reté, il lui a été enjoint de se laver les mains après le repas,
« et cette eau mélangée avec les détritus du repas est censée
« représenter la part qui revient à l'esprit impur. Aussi n'est-
« ce pas là une simple formalité, mais une obligation, celle de
« jeter à l'esprit d'impureté sa proie. En le faisant, on lui
« enlève tout droit sur les aliments servis sur notre table,
« à la condition de les entourer des soins et des mesures
« de propreté dont il vient d'être fait mention (1). La Kab-
« bale passe ensuite à d'importantes considérations sur les
« rapports de l'alimentation avec le progrès du génie humain.
« La Bible nous fournit à cet égard des indications précieuses
« sur l'alimentation progressive d'Israël. En Égypte, il par-
« tage la nourriture grossière et par trop matérielle des
« païens, les poissons, les melons, les oignons, qu'il regretta
« si amèrement après sa délivrance. Après la sortie d'Égypte,
« il eut aussitôt une nourriture plus fine, moins terrestre,
« dans le pain azyme. Entré dans l'alliance divine par la Ré-
« vélation sinaïque, il en reçut une nouvelle, moins maté-
« rielle encore, dans la manne. En poursuivant cette voie de
« gradation, on arrive enfin à une alimention qui n'a plus
« rien de corporel. Quelle est cette nourriture ? C'est la sainte
« Thora, la sagesse par excellence, dont il est dit : « Elle est
« la nourriture de ses fidèles. » Mais alors comment se fait-il
« que ceux-ci, en possession d'un aliment si supérieur, soient
« le plus souvent moins forts, moins robustes que le com-
« mun des mortels ? Ne devraient-ils pas, au contraire, eux
« qui se nourrissent de la substance divine, l'emporter en
« vigueur sur ceux qui vivent des produits de la terre ? On
« répond à cette objection par des considérations élevées, qui
« méritent d'être citées : « Toute nourriture, nous dit-on,
« vient du ciel ou, pour mieux dire, de la table céleste ci-

(1) Zo'har, Thérouma, 154.

« dessus dénommée ; mais l'efficacité corporelle de l'alimen-
« tation est en raison inverse de sa spiritualité. Tout ce que
« gagnent les facultés intelligentes est prélevé sur la force
« organique, et voilà pourquoi la subsistance intellectuelle,
« par cela même qu'elle est plus appropriée à l'âme, constitue
« une pauvre nourriture pour le corps. Ceci nous explique la
« faiblesse relative du théologien comparé à l'homme me-
« nant une vie profane, la nourriture de l'âme l'emportant
« infiniment chez lui sur celle du corps. Gloire aux amis de
« la Thora, gloire à leur corps lui-même qui sait se conten-
« ter de si peu (1) ! » Notre commentateur de la doctrine mys-
« tique a soin pourtant de nous prévenir qu'il ne faut pas
» prendre cette théorie à la lettre.

« Recommander aux sages le renoncement absolu aux ali-
« ments qui constituent les trois degrés inférieurs de cette échelle
« de la subsistance serait une absurdité, l'affaiblissement
« physique devant aboutir fatalement à l'impuissance intellec-
« tuelle et morale. Ce que l'on veut nous inculquer, c'est que
« la consommation des mêmes substances, prises dans une
« mesure égale, peut avoir des résultats fort différents pour
« l'être sensuel et pour l'être spirituel. Le premier ne songe
« qu'à la satisfaction du ventre, tandis que le dernier désire
« avant tout la rendre profitable à l'âme ; s'il mange, c'est
« pour conserver la tente qui abrite l'intelligence, et il sanc-
« tifie les vivres en les sollicitant de la bonté de Dieu (2). »

§ 2. *De l'alimentation dans ses rapports avec les différentes catégories des hommes.*

« Par rapport à la nature et aux conditions de la nourriture,
« on a imaginé les quatre catégories suivantes : 1° celle du
« commun des hommes, du *profanum vulgus ;* 2° celle des
« pauvres, qui est une émanation du principe de charité
« (Zedek) ; 3° celle des malades, qui vient directement du

(1) Zo'har, Beschalla'h, 6.

(2) Reéschith Ho'hma, 269.

« ciel ; 4° celle des théologiens et des hommes pieux en géné-
« ral, dispensée à chacun d'eux selon sa pureté, ses aptitudes
« physiques et morales. C'est cette dernière catégorie qui
« possède la faculté de la transformation d'une nourriture
« corporelle en alimentation spirituelle ; et voilà pourquoi,
« dans la terminologie mystique, la sagesse est appelée « l'a-
« breuvoir de l'arbre (de vie) » (שקוי דאילנא) (1). On s'explique
« ainsi comment le jeûne est bien moins pénible pour les
« hommes de la quatrième catégorie : c'est qu'ils vivent davan-
« tage de la subsistance immatérielle. Un autre moyen, plus
« pratique, de spiritualiser l'alimentation, c'est de reconnaître
« dans la nourriture terrestre l'image de celle du monde futur.
« Notre table n'est pas impuissante à nous donner l'avant-
« goût de celle du paradis, alors surtout que nous y admettons
« des pauvres, car c'est ainsi que nous en faisons comme le
« prélude du magnifique banquet qui nous attend dans l'éter-
« nité (2). Voici maintenant ce qui concerne la quatrième
« catégorie, c'est-à-dire le devoir d'accompagner le repas
« d'une nourriture spéculative, d'une sainte alimentation.
« Au moment d'appeler la bénédiction divine sur les vivres
« qui doivent nous restaurer, la table doit être dressée et
« servie ; il importe qu'elle ne soit pas vide en ce moment, le
« vide n'étant pas susceptible de bénédiction et d'épanche-
« ment célestes, ainsi que cela résulte de la doctrine prophé-
« tique (3). Mais ce vide, a-t-on soin d'ajouter, c'est l'ab-
« sence de la parole sacrée ; c'est la table privée de toute
« parole de vie, de cet aimant qui attire les grâces d'en haut.
« Il y a donc table et table. Il y a une table dressée en l'hon-
« neur de Dieu, c'est celle qui sert d'écho à la voix de la
« Thora, qui s'épure et, pour ainsi dire, se transfigure par
« son union avec le verbe sacré : telle est la table que le
« prophète nous montre dressée devant Dieu (4). Mais il est
« une autre table qui ne participe en rien à cette sanctification :
« c'est celle que le prophète qualifie de « table sans place (5) »,

(1) Thékounim, et Idra.
(2) Zo'har, Thérouma, 155 et 156.
(3) II Rois, IV, 2.
(4) Ézéchiel, LX, 22.
(5) Isaïe, XXVIII, 8.

« c'est à-dire sans place assignée à l'élément spirituel, table « impure, souillée, païenne, n'ayant rien de commun avec la « table divine. Insistant sur les mérites de la première, le « Zo'har prétend que l'ange *Souria* vient placer cette table, « avec les paroles religieuses qui y ont été prononcées, devant « le Seigneur Dieu, et une table servie de cette façon a de « quoi purifier l'homme de tous ses péchés. Heureux l'homme « dont la table de propitiation est soutenue par deux colonnes, « par celles de la Thora et de la charité ! Car, au moment où « elle est desservie, deux anges viennent se placer l'un à « sa droite, l'autre à sa gauche, disant : « Voici la sainte « table qu'un tel a dressée en l'honneur de Dieu ; qu'elle soit « toujours comblée des bénédictions et des grâces célestes, « que le Seigneur l'agrée toujours comme une belle et noble « offrande ! Puisse-t-elle subsister, brillante et joyeuse, dans « ce monde comme dans le monde futur (1). » Comme sym- « bole de cette consécration on recommande de bien couvrir « les reliefs du repas, en considération des éléments imma- « tériels dont ils sont doués, grâce aux saints propos pronon- « cés à leur intention.

« En se pénétrant bien des principes de cette théorie ali- « mentaire, on reconnaîtra que la nourriture la plus grossière « n'est pas dépourvue des éléments de la plus haute perfec- « tibilité. Parmi ces éléments figurent à bon droit les actions « de grâces que l'on récite après le repas, et qui réalisent cette « *jouissance de la nourriture* souvent indiquée par l'Écri- « ture (2). C'est là une prière bien agréable à Dieu, et celui « qui s'en acquitte convenablement répand la joie dans les « mondes supérieurs. Il facilite à Dieu, s'il est permis de s'ex- « primer ainsi, la lourde tâche de la subsistance générale. « Cette bénédiction monte tout droit vers le Très-Haut, elle « est sa jouissance à lui au même titre que l'absorption des « aliments constitue la nôtre. A cet égard on établit une dis- « tinction entre le repas des jours ouvrables et le repas du « sabbat. Tandis que la nourriture des jours de travail ne pro-

(1) Zo'har, Thérouma, 125. (2) Ruth, III, 8.

« duit ses effets divins qu'à la condition d'être accompagnée de « la prière, celle du sabbat est agréable à Dieu par elle-même, « grâce aux sentiments de bien-être, de béatitude, qu'elle « produit en nous et qui sont inhérents à la sainteté du jour. « On peut en tirer cette conséquence que les actions de grâces « après le repas devront participer quelque peu de ces senti- « ments, s'effectuer avec la satisfaction du cœur sans mélange « de tristesse. N'oublions jamais ce grand principe, à savoir « que notre contentement et notre gaieté terrestres provoquent « des sentiments identiques dans les sphères de l'éternité ; que « nos invocations en soient donc imprégnées comme d'un par- « fum divin. D'ailleurs cette relation mystérieuse de la bien- « veillance divine avec la gratitude qu'implique le contente- « ment humain a son indication formelle dans la Bible. Quand « le livre des proverbes dit : « Le bon œil sera béni (1) », « cela signifie « l'homme au regard bienveillant appelle la « bénédiction d'en haut ». Par une interprétation ingénieuse, on « rattache à ce premier hémistiche le second : « car il a donné « de son pain au pauvre (2) ». On veut dire par là que le senti- « ment de reconnaissance qui entre dans l'expression des re- « mercîments que nous adressons à Dieu provoque, avec la « bénédiction du ciel, la multiplication des produits dont le « bénéfice s'étend au pauvre et à tous les déshérités des biens « de la terre. Il est donc bien entendu que les grâces, récitées « avec le sentiment et le recueillement qui en font le mérite, « nous vaudront notre place dans le séjour des bienheureux (3). « Cette obligation d'ailleurs ne se borne pas à l'heure du « repas ; non, elle est permanente, elle s'impose à nous dans « toutes nos prières, pour peu que nous tenions à jouir des « des effets immédiats de l'épanchement céleste. On cite en- « core à ce sujet le texte bien connu des Psaumes : « Les « yeux de tous espèrent en toi, et tu leur dispenses la nour- « riture au moment propice (4). » Puisque tous les êtres de « ce bas monde ont le regard tendu vers le ciel, il est plus

(1) Prov., XXII, 9.
(2) *Ibid.*
(3) Zo'har, Va-yakhel, 218.
(4) Psaumes, CLXV, 15.

« particulièrement du devoir des fidèles de solliciter journel-
« lement leur subsistance de Dieu ; par cette invocation on at-
« tire à soi les fruits de l'arbre de l'alimentation, car il est
« écrit : « Sois béni, ô Seigneur, chaque jour (1). » Que l'on
« se garde bien de se croire déchargé de ce devoir lors-
« qu'on a sa pitance assurée, de négliger cet appel à la bonté
« divine ! On fera bien, du reste, de préparer chaque jour le
« nécessaire, sans réserve pour le lendemain, ainsi que cela
« se pratiquait à l'endroit de la manne, car c'est ainsi que le
« pain quotidien sera l'objet direct de la Providence (2). No-
« tons ici une observation faite par la science mystique, et re-
« lative au contraste qui existe entre la direction de la nour-
« riture céleste et celle de la nourriture terrestre. La première
« suit la ligne descendante, l'alimentation spirituelle allant
« du cerveau au cœur, du cœur au foie, tandis que la subsis-
« tance matérielle prend la ligne ascendante. En effet, après
« avoir passé par le procédé de l'épuration confiée aux soins
« de l'estomac, l'aliment arrive au foie, qui en opère la répar-
« tition parmi les différents organes ; de là la portion la plus
« substantielle entre dans le cœur, qui la fait communiquer
« avec le cerveau. Cette marche en raison inverse de la pre-
« mière a sa cause dans la direction du corporel opposée à
« celle de l'incorporel (3). Finalement, l'influence exercée par
« la nourriture matérielle sur l'âme et sur ses facultés intel-
« ligentes est une conséquence infaillible de l'alliance mysté-
« rieuse, mais réelle, qui unit le corps à l'âme. »

CHAPITRE I^er^. — De l'union des sexes, du devoir et des conditions de la procréation.

Pour ne pas avoir à revenir sur l'exposé de la morale mystique, nous jugeons à propos de réunir dans ce chapitre les différents enseignements qu'elle nous fournit sur le fait de la

(1) Psaumes, LXVIII, 20.
(2) Zo'har, Beschaila'h, 62.
(3) Zo'har, Thérouma, 113.

procréation et sur la sainteté du nœud conjugal, bien que ce dernier point, par lequel nous allons commencer, soit plutôt du domaine de la morale sociale.

§ 1er. *De la sainteté du nœud conjugal.*

« Quand l'union des époux, dit le Zo'har, se réalise avec les « pensées qui doivent y présider, lorsqu'elle constitue une « sainte copulation, consommée sous les auspices de la Di- « vinité, alors le couple humain qui y procède forme un être « unique, complet et parfait. De cette première obligation en « découle une autre, à savoir que l'acte de copulation doit s'ac- « complir dans une union sympathique. Celle-ci exige que « l'homme et la femme, l'époux et l'épouse, soient animés « d'un même sentiment noble et pur, ainsi que d'une bien- « veillance réciproque, au point de former un seul corps dans « une seule âme. Qu'on le sache bien, l'acte en question n'est « pas autre chose, en définitive, que la fusion de deux moitiés « tendant à se trouver et à s'identifier. Et quand les conjoints « se confondent dans cette union, plus spirituelle encore que « corporelle, Dieu réside au milieu d'eux, comme il est écrit : « Soyez saints, car je suis saint, moi, l'Éternel votre « Dieu (1). » Un fait plus important encore à constater, c'est « que la manière dont les époux procèdent à l'acte de pro- « création exerce une influence favorable ou nuisible, selon « les cas, sur le fruit de cette union. D'après la légende mys- « tique, c'est au moment même de la naissance du juste que « Dieu, appelant l'ange Gabriel, lui ordonne de prendre l'âme « du nouveau-né et de la déposer dans le corps, et l'on « cite comme exemple la naissance de Moïse. C'est une voix du « ciel, nous dit-on, qui invita son père Amram à s'unir à sa « femme Yo'hebed, en le prévenant de l'approche de l'heure de « la délivrance d'Israël, mission dont serait chargé le fils qu'il « allait mettre au monde. Et Dieu ne reste pas étranger à « l'œuvre de l'enfantement; il y aide en quelque sorte par

(1) Zo'har, Tazria et Kedoschim, 82.

« l'assistance de la Schéhina veillant sur la couche des époux « pieux, et cette coopération divine laisse son empreinte sur « l'être à la génération duquel elle a contribué (1). « Tout in- « dividu étant composé d'une partie supérieure et d'une partie « inférieure, les époux devront bien se pénétrer de cette com- « binaison, car en tenant compte de cette double nature, ils « attireront sur l'enfant qui va naître de leur cohabitation un « rayon de l'esprit saint émanant du trésor de la sainteté (2). » « Notre moraliste mystique insiste beaucoup sur l'influence « exercée par l'idée et par les faits intentionnels sur l'acte de « copulation. Autant celui qui ne songe qu'au plaisir charnel « ressemble à la bête, autant celui qui se pénètre de la spiri- « tualité de cette liaison, qui subordonne la conception ma- « térielle à la perception idéale, fait œuvre de sainteté. Il en « est, à cet égard, de la génération comme de l'alimentation. « N'a-t-il pas été démontré que la nourriture du corps pos- « sède la faculté de transformation, de se convertir en ali- « ment spirituel, grâce à la pensée de sanctification qui y pré- « side, sans préjudice de la jouissance corporelle qu'elle nous « procure ? Eh bien, l'union des époux n'est pas un acte moins « sacré quand elle s'effectue sous l'empire des idées qui vien- « nent d'être développées (3). Heureux donc les justes qui con- « naissent les voies divines, qui savent se sanctifier et se « maintenir dans la sainteté ! Sachant en tirer parti dans « toutes les circonstances, même les plus profanes, ils engen- « dreront des êtres marqués au coin de la pureté et de la vé- « rité : leurs enfants mériteront l'appellation de fruits saints. « Mais malheur aux impies, chez qui tout est impudique, per- « sonnalité et activité ! Ils ne peuvent donner au fruit de leurs « entrailles que ce qu'ils possèdent eux-mêmes, une âme im- « pudique, provenant de la sphère d'impureté. Commentant « dans ce sens un texte des Psaumes disant : « Ne ressemblez « pas au cheval ni au mulet (4) », le Zo'har en donne l'expli- « cation suivante : « N'agissez pas comme les animaux, dont la

(1) Zo'har, Chemini, 82.
(2) Zo'har, 'Hayé Sara, 150.
(3) Reéschith Ho'hma, 277.
(4) Psaumes, XXXII, 7.

« copulation est un acte bestial, dépourvu de toute valeur spi-
« rituelle. L'union du couple humain doit se distinguer par la
« prédominance de ce dernier élément (1). Mais, objecte-t-on
« non sans raison, cette pureté, cette abstraction est-elle pos-
« sible? est-elle compatible avec l'identification charnelle? Ne
« faut-il pas le désir, la vive excitation des sens, pour la con-
« sommation de l'acte copulatif? C'est encore la physiologie
« kabbaliste qui se charge de la réponse, en posant le prin-
« cipe d'une double flamme, « flamme, sacrée et flamme pro-
« fane », en rapport avec le double feu de l'autel, « feu du
« ciel et feu du bois de sacrifice (2) ». Il s'agit donc de subor-
« donner la flamme profane à la flamme sacrée, de maintenir
« la priorité de celle-ci sans anéantir celle-là; telle est la règle
« de conduite à tenir. Et cette dualité n'est pas une hypo-
« thèse inventée pour les besoins de la cause : elle est formel-
« lement reconnue par le texte de la Genèse relatant la créa-
« tion de l'homme. Cette création était double, suivant
« l'affirmation répétée de la Tradition rabbinique et de la
« Tradition mystique, ayant son indication littérale dans le
« double *youd* du mot *va-yitzer* (ויצר), réunissant en elle la
« double force du bon et du mauvais génie. En ce qui con-
« cerne spécialement l'union des époux, on estime que c'est
« d'abord le mauvais génie, le Yetzer-Harâa, le désir sensuel,
« qui la provoque; c'est à lui qu'appartient l'initiative ; c'est
« lui qui jette l'homme dans les bras de la femme. Mais, dès
« que cette excitation charnelle a produit ses effets, le *Yetzer-*
« *Tob* ou le bon génie vient visiter les époux, s'efforce d'a-
« moindrir l'influence de la sensation brutale en la remplaçant
« par une jouissance plus pure et immatérielle (3).

§ 2. *Des conditions qui doivent présider à l'union des époux.*

« C'est d'abord le silence, élevant l'acte de procréation à la

(1) Zo'har, Kedoschim.
(2) Raya, Tzaw, 32.
3) Zo'har, Beréschith, 49.

« hauteur d'un mystère. A cet effet, on le compare à la prière « qui doit être faite à voix basse, par le simple mouvement « des lèvres, et cette prescription s'appuie sur des textes bi- « bliques : c'est d'abord l'exemple de Hanna, dont la voix sup- « pliante n'était entendue de personne (1) ; c'est ensuite la « description qui nous est faite du char céleste vu par Ézéchiel, « et où les saintes *Haïoth* « se tiennent immobiles, sans trahir « leur présence même par le moindre frémissement de leurs « ailes (2) ». Une autre condition, c'est que la copulation se « fasse chair contre chair, car il est écrit dans la Genèse : « L'homme doit adhérer à la femme de façon à ne former « avec elle qu'un seul et même corps (3). C'est, du reste, la loi « de toute union sainte d'être directe, immédiate, afin de « réaliser la fusion des personnes qui en sont les acteurs. Par « application de cette même loi à la prière, nos maîtres nous « enseignent que, pendant cet acte de foi, rien ne doit se « trouver entre nous et le mur, c'est-à-dire entre le fidèle et la « Schéhina à qui il s'adresse (4). Invoquant le fait de la for- « mation de la femme, faite d'une côte dérobée à l'homme, on « nous fait remarquer que c'est par suite de cette extraction « que l'homme devient un être complet, matériellement et « même spirituellement, attendu que dans le principe, les « âmes procédèrent par couple, l'âme mâle et l'âme femelle « marchant de pair et ne se séparant qu'au moment de leur « entrée dans l'existence terrestre. Or, grâce à l'acte de copu- « lation, cette séparation forcée est de nouveau remplacée par « l'unification des âmes sœurs. Il s'ensuit que cet acte aboutit « non-seulement à l'identification des corps, mais encore à « celle des âmes. Envisagé à ce point de vue, il nous explique « l'intervention de la Schéhina dont il a été question déjà, « jalouse de participer à une œuvre ayant pour objet le réta- « blissement de l'harmonie primitive (5). Une dernière recom- « mandation, c'est que cette union s'effectue face à face ; man-

(1) I Samuel, I, 13.
(2) Ézéchiel, I, 24 et 25 ; Zo'har, Beréschith, 49 ; Va-ethannan, 269 ; Thikounim, 21.
(3) Genèse, II,24.
(4) Thikounim, 58.
(5) Reéschith Ho'hma, 179.

« quer à cette condition, ce serait porter atteinte à l'intégrité « de l'alliance charnelle, intégrité fondée sur la contemplation « respective des sexes (1).

§ 3. *Du rôle réservé à la femme dans l'acte de copulation.*

« Pour réaliser la sainte union des époux selon toutes les « conditions qui viennent d'être énumérées, il est indispen- « sable d'avoir affaire à une femme capable d'en comprendre « la haute signification et de s'y conformer. Telle est la femme « intelligente que le sage appelle « un don du ciel (2) ». « Comment la femme est-elle un don céleste ? demande la « Kabbale. C'est qu'avant la naissance des conjoints il est « proclamé, nous allions dire affiché dans le ciel, qu'une telle « est destinée à un tel : à chaque homme est dévolue une « femme selon ses mérites. Il arrive cependant que, par suite « d'une mauvaise conduite, l'homme est privé de la compagne « qui lui était destinée, et que sa promise passe à un autre « jusqu'au moment où, revenant à une conduite meilleure, il « recouvre ses droits primordiaux. Dans ce cas, celui qui lui « a été substitué temporairement est condamné à disparaître à « cause de son usurpation, bien qu'inconsciente, des droits « d'autrui. Mais c'est une chose grave, grave même pour Dieu, « que de sacrifier un homme à un autre homme. En ce qui « concerne la femme indigne, coupable, éhontée, jamais elle « n'est octroyée directement par Dieu à quelqu'un, par cette « raison que le mal ne peut émaner de la source de tout bien. « Elle provient, au contraire, d'une source impure, ayant des « affinités avec l'homme impur, suite inévitable de la liaison « fatale qui s'établit entre le pécheur et le génie du mal (3). « Des considérations qui précèdent on tire la conclusion que, « pour conquérir une femme émanant de la bonne source, « l'homme doit savoir la mériter par la pureté et la sainteté « de sa vie. Avant tout, il importe qu'il se préserve de la

(1) Zo'har, Pekoudé, 259.
(2) Prov., XIX, 14.
(3) Zo'har, Vaï'hi, 229.

« luxure et des liaisons immorales, attendu que ces vices, se « personnifiant dans la compagne qui lui échoit, se repro- « duisent ensuite dans les fruits de cette union maudite, de « ces croisements illégitimes (כלאים), qui ne peuvent que mal « tourner à cause de leur origine souillée.

§ 4. *Des fautes et violations à éviter dans l'acte de procréation.*

« La faute ou, pour mieux dire, le crime capital, irrémis- « sible, c'est celui qui s'attaque à la source même de la géné- « ration, en stérilisant la semence vitale pour la jeter à tous « les vents. Tel était le crime du genre humain au moment du « déluge, et la cause de l'arrêt de mort et de destruction pro- « noncé contre lui. L'homme qui se livre à cette violation de « la loi de la nature est appelé foncièrement mauvais (רע) ; il « est censé fournir des aliments aux esprits impurs et se rend « inaccessible l'entrée du paradis. Comment oserait-il affronter « le regard de la Schéhina, lui qui cherche à l'expulser de ce « monde? Il reste lié, indissolublement lié à l'esprit du mal, « qui ne le lâchera plus (1). De tous les crimes que l'on puisse « commettre en ce monde, est-il dit encore, le plus odieux « consiste dans cette déperdition volontaire de la matière gé- « nératrice, de quelque façon que l'on s'y prenne. Heureux « celui qui sait se préserver d'un pareil méfait (2). Quand il « plaira à la volonté divine d'opérer la résurrection des morts, « il en refusera le bénéfice à tous ceux qui, par ce vice honteux, « se sont souillés eux-mêmes et la terre qu'ils habitent ; ils ne « seront pas plus épargnés que les contemporains de Noé, ils « subiront le même sort (3). Ce qui fait l'énormité de ce « crime, c'est qu'il dépasse les proportions d'un homicide or- « dinaire, en ce que son auteur tue non pas un ennemi ou « un étranger, mais ses propres enfants, le fruit de ses en-

(1) Zo'har, Beréschith, 26.
(2) *Ibid.*, Va-yakhel, 188.
(3) Zo'har, No'ah, 69.

« trailles. C'est pourquoi la rémission de ce péché ne s'obtient « qu'après une pénitence sincère et des plus dures (1). On con- « çoit que le châtiment d'une faute, objet d'une si vive répro- « bation, occupe une place considérable dans la description de « l'enfer mystique (2). Il s'étend, ce châtiment, même à la « cohabitation avec la femme légitime dont la stérilité serait « notoire. Déposer la semence vitale dans un corps impropre « à la fécondité, c'est la dénaturer et, par suite, attirer sur soi « la malédiction d'en haut (3). N'oublions pas de noter ici « une nouvelle application du principe directeur de la Kabbale, « nous voulons dire le principe de l'harmonie des mondes « supérieur et inférieur, en vertu duquel toute violation ter- « restre constitue un crime de lèse-majesté divine, et toute « faute matérielle un bouleversement dans les cieux, résidence « de sa gloire. C'est ainsi que la séve procréatrice détournée « de sa voie provoque le détournement, la déviation de l'épan- « chement des grâces célestes, forcées par notre faute de se « déverser sur un lieu et sur une semence souillés (4).

« Après le péché de la semence vitale volontairement dissi- « pée et perdue vient celui de la fécondation opérée dans un « sein impur, soit de la femme atteinte de la menstrue, soit « d'une non-israélite, libre ou esclave, soit enfin de la cour- « tisane. Ces prohibitions sont ingénieusement rattachées à « un texte des Psaumes, ainsi conçu : « Ceins ta hanche de ton « épée, ô vaillant guerrier! Là est ta majesté, là ta magni- « ficence (5) ». La hanche ou le flanc, c'est le signe de l'alliance « d'Abraham, qu'il importe de préserver de tout contact impur, « et voilà ce qui fait le vrai héros. La récompense sera im- « mense; il jouira du vêtement dont Dieu aime à s'envelopper « lui-même, vêtement fait de gloire et de magnificence (6)! « Allant plus loin encore dans cette voie de la sainte retenue, « la doctrine mystique frappe de réprobation toute union qui « n'aura pas été sanctifiée par l'intervention religieuse, ce qui

(1) Zo'har, Vaï'hi, 219.
(2) *Ibid.*, Va-yakhel, 295.
(3) *Ibid.*, Pekoudé, Héhol 2, 263.
(4) Reéschith Ho'hma, 288.
(5) Psaumes, XLV, 4.
(6) Zo'har, Beschalla'h, 60.

« est déjà la condamnation indirecte de l'adultère. Voici com-
« ment le Zo'har s'exprime là-dessus : « Quand les sept béné-
« dictions de la consécration nuptiale ont été prononcées sur
« la tête des époux, ceux-ci sont dès lors unis par un lien divin.
« Cohabiter avec la femme d'autrui, c'est rompre cette union
« céleste, c'est renier Dieu et l'ange gardien d'Israël (כנסת ישראל),
« c'est tomber dans l'impénitence finale. Que l'on songe ensuite
« à ceci : de cette union maudite peut naître un enfant, et alors
« Dieu est forcé, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de parti-
« ciper à ce crime, c'est-à-dire de le douer d'une âme et des
« autres attributs spirituels qu'il ne saurait raisonnablement
« refuser à ce produit adultérin (1) ! » Voici maintenant ce que
« nous y lisons au sujet des unions avec des non-israélites
« (appelées aujourd'hui des unions mixtes) : « Celui qui con-
« tracte une liaison avec une femme idolâtre se contamine et
« communique sa souillure à l'enfant qui est le fruit de cette
« union, bien que le père ne soit nullement impur de sa per-
« sonne. C'est l'impureté de la femme qui, se communiquant à
« lui, s'inocule ensuite à leur rejeton, et l'acte de copulation
« qui devrait être un sacrement devient ainsi un acte d'ido-
« lâtrie, une profanation de l'alliance d'Abraham, appelant
« sur ses auteurs la vengeance divine (2). Or la violation de
« cette sainte alliance imprimée dans la chair provoque l'a-
« bandon de Dieu, comme l'affirme le Prophète (3) : « Qu'est-
« ce qui cause cet abandon de Dieu? c'est la profanation de ce
« signe de la consécration charnelle par son introduction dans
« un corps impur que le même prophète qualifie de « citerne
« fêlée (4) », par contraste avec la femme pure et religieuse,
« nommée « réservoir d'eau pure ». A ce sujet on invoque l'un
« de ces textes remplis de mystère de la seconde version de la
« Genèse : « Un fleuve, y est-il dit, sort de l'Éden et arrose
« tout le paradis : de là il va se répandant au dehors, remplis-
« sant ce que la Kabbale appelle le puits d'eau vive, irrigant
« les régions supérieures et inférieures, aux termes de cette

(1) Zo'har, Chemini, 44.
(2) *Ibid.*, Hayé Sara, 131.
(3) Jérémie, II, 23.
(4) *Ibid.*

« description du paradis terrestre (1). Mais il importe de con-
« stater qu'il y a tout un ordre de créatures inaptes à être
« fécondées par cette source bienfaisante et sacrée. Et voilà
« comment tous ceux qui se mettent en contact avec ces *citernes*
« *fêlées*, impuissantes à retenir les eaux pures, perdent le béné-
« fice de la fécondation sainte, contrairement à ceux qui, sa-
« chant en apprécier la valeur, s'efforcent de la sauvegarder et
« méritent d'en jouir éternellement, de cultiver « ce jardin bien
« arrosé qui n'est jamais déçu par ses eaux (2) ». Mentir par
« le signe sacré, dit-on encore, c'est comme si l'on mentait
« par le nom saint; malheur à celui qui commet cette double
« violation (3)! » Passons maintenant à la réprobation infli-
« gée par la Kabbale à toute liaison contractée soit avec une
« païenne soit avec une courtisane : « C'est là, dit-elle, une
« trangression qui n'est pas sans analogie avec l'une des
« violations du Sabbat, avec celle qui consiste dans le trans-
« port d'un objet quelconque du domaine privé dans le domaine
« public. C'est comme si l'on tentait de déraciner l'arbre de vie
« pour le transplanter dans une terre profane. Subissant la
« peine du talion, l'âme de ce profanateur sera expulsée de son
« domaine et condamnée à errer dans celui de l'amertume. Ce
« sont les promiscuités de ce genre qui valurent à Israël son
« expulsion de la Terre sainte et sa dispersion dans le monde,
« c'est-à-dire son passage du domaine privé dans le domaine
« public. Féconder le sein de la femme dans l'état d'impureté,
« ou de la païenne, ou de la courtisane, ou bien de l'esclave
« non affranchie, c'est violer le deuxième commandement du
« Décalogue, se faire des images taillées, et la fille qui naîtra
« de cette union impure et criminelle sera « cette divinité en
« fonte, *élaborée secrètement* », objet de la première des malé-
« dictions légales (4) ».

Terminons cet exposé par une citation qui résume la doctrine mystique en matière de prohibitions conjugales, souvent invoquée par tous les moralistes qui traitent le même sujet :

(1) Genèse, II, 11.
(2) Jérémie, XXVIII, 11
(3) Zo'har, Va-ethannan, 266.
(4) Deutér., XXVII, 15; Thikounim, 88.

« Il est trois sortes de criminels qui chassent la Schéhina « (majesté divine) de ce monde, empêchent la divinité de fixer « sa résidence parmi les hommes, frappent d'impuissance les « prières et les invocations des fidèles. C'est, en premier lieu, « la cohabitation avec la femme impure, pendant la période de « la menstrue. Cette impureté est des plus pénétrantes, des « plus subtiles, l'emportant sur toutes les autres, souillant tout « ce qui en approche, faisant reculer devant elle la Schéhina, « attirant la malédiction d'en haut sur les instruments comme « sur les produits de cette liaison, inoculant son virus à « toutes les branches qui s'en détachent et les poursuivant « comme d'un éternel châtiment. N'est-ce pas de la même fa- « çon que la racine impure atteint l'arbre qui sort d'elle dans « ses rameaux les plus éloignés? Et puis, l'Écriture ne nous « dit-elle pas formellement : « L'impureté de la femme saute « sur celui qui se met en contact avec elle (1) » ? Vient ensuite, « en second lieu, la liaison contractée avec une femme idolâ- « tre, liaison qui excite la jalousie et la vengeance divine, par « ce motif que Dieu tient essentiellement à l'intégrité de la « sainte alliance, d'où dépend en quelque sorte celle du nom « ineffable lui-même, ainsi que le mystère de la foi ayant son « accomplissement dans l'union charnelle. Nous en avons « d'ailleurs l'exemple frappant dans le terrible châtiment qui « frappa tous ceux qui se livrèrent à la débauche avec les filles « de Moab, où Dieu ordonne à Moïse de faire pendre les cou- « pables *en face du soleil* (2). Qu'est-ce que le soleil a à faire « ici ? Il y figure comme symbole de la sainte alliance d'Abra- « ham : elle est appelée *soleil*, parce qu'à l'exemple de l'astre « du jour, elle est une lumière éclairant de son rayonnement « tout notre corps. C'est dans un sens analogue qu'elle s'ap- « pelle *bouclier* (3), servant de bouclier, c'est-à-dire d'arme « défensive, à celui qui la respecte, et le préserve des fléaux et « des mauvais accidents. Un autre enseignement qui découle « de cet événement historique que nous venons de rapporter,

(1) Lévit., XV, 24. ותהי נדתה עליו. (3) Psaumes, LXXXIV, 12.
(2) Nombres, XXV, 4.

« c'est que la responsabilité des mauvaises mœurs, de la chas-
« teté violée, retombe sur les chefs spirituels qui ne feraient
« rien pour en arrêter les ravages, Dieu ayant ordonné à son
« envoyé d'infliger ce châtiment aux chefs du peuple (1). En-
« core un coup, violer le signe d'alliance, c'est renier le nom
« ineffable, détruire le cachet du roi, commettre le crime de
« lèse-majesté divine ».

« Enfin le troisième crime par rapport à l'union des sexes
« consiste dans le fait de rendre cette union improductive
« sciemment, de dessein prémédité, en frappant de stérilité
« l'œuvre de la conceptualité. N'y a-t-il pas dans ce fait un
« véritable renversement de l'œuvre de Dieu, un meurtre, un
« infanticide? Celui qui s'en rend coupable mérite trois fois la
« mort : il a tué son enfant, il a démoli, anéanti le fruit de la
« création, chassé une âme qui, privée de son corps, est con-
« damnée à errer, inquiète et troublée, au sein de l'espace.
« C'est là un crime contre nature, exerçant une fatale influence
« sur la décadence du genre humain. C'est une violation qui,
« s'il est permis de s'exprimer ainsi, fait verser des larmes à
« Dieu, le force à se retirer du sein d'une société abhorrée,
« foyer de vice et de corruption (2). Une profanation de ce
« genre a son contre-coup dans les mondes supérieurs, de
« même que la rigoureuse observation des conditions de la
« sainte alliance constitue une sorte d'aimant qui attire à lui
« les bénédictions d'en haut et d'en bas (3). Il n'y a pas jus-
« qu'aux pollutions involontaires (טומאת קרי) qui ne soient en-
« veloppées dans cette réprobation, par ce motif qu'elles ne
« sont presque jamais entièrement inconscientes, provenant
« généralement de pensées libidineuses caressées par nous
« pendant le jour, et qui produisent ensuite leurs effets pen-
« dant la nuit. Voici les termes mêmes dans lesquels la Kab-
« bale développe cette thèse : « Quand l'homme se souille ici-
« bas, l'œuvre de contamination se poursuit et s'achève en
« dépit de lui-même. Le souffle impur de la terre provoque le

(1) Nombres, *u. s*
(2) Zo'har, Schemoth, 2.
(3) Zo'har., Va-éra, 27.

« souffle impur d'en haut, lequel est pour ainsi dire convié à « venir s'abattre sur ce monde. Cette autorisation pourtant ne « lui est octroyée que lorsque l'esprit de sainteté a vidé les « lieux et que l'homme reste désarmé contre l'esprit d'impu- « reté. Mais celui-ci ne vient pas seul ; il se fait accompagner « du châtiment, et l'homme subit alors leur double et perni- « cieuse influence. Dans cette conjoncture, il se passe quelque « chose de pareil à ce qui arrivait dans la Terre sainte par « rapport aux maisons frappées de la lèpre : Quand l'esprit « impur prenait domicile dans une maison et qu'il plaisait à « Dieu de l'en déloger, comment s'y prenait-il ? Il frappait cette « maison de lèpre ; une sorte de duel s'engageait entre ces deux « impuretés ; et lors même que la dernière parvenait à chasser « la première, elle ne lâchait prise qu'après la démolition de « la maison atteinte : mur, pierres, boiserie, tout devait être « jeté à bas. Eh bien, c'est absolument la même chose qui « arrive lorsque l'homme attire sur lui l'esprit impur. Dès « que Dieu a résolu de purifier le monde, il exhale un souffle « puissant appelé « principe de justice », il le lance contre l'es- « prit impur, les fait combattre ensemble jusqu'à ce que celui- « ci succombe et disparaisse. Mais ce principe de justice ou, « pour mieux dire, le châtiment, ne quitte la place qui lui a « été assignée qu'après avoir accompli son œuvre de destruc- « tion, en brisant le corps qui a servi de résidence à l'esprit « impur. C'est alors seulement que l'esprit de pureté recouvre « son empire et fait disparaître jusqu'aux derniers vestiges de « la souillure intellectuelle et morale. Tout cela se trouve ré- « sumé dans l'aphorisme : « Celui qui se jette dans la contami- « nation sera servi à souhait (1). « Notre moraliste mystique « croit pouvoir en étendre l'application à l'impureté involon- « taire, puisqu'on semble nous dire assez clairement qu'il n'y « a pas de souillure involontaire, en ce sens qu'elle n'est to- « lérée par le génie de la sainteté que tout autant qu'elle est « le produit plus ou moins spontané de notre intention. Or, « ces pollutions provenant habituellement de pensées libidi-

(1) Zo'har, Metzora, 55.

« neuses ou bien d'un commerce trop fréquent avec les femmes;
« il n'y a qu'à fuir ces causes pour se soustraire à leurs effets.
« Il est vrai d'ailleurs que ces causes ne sont pas les seules;
« on y ajoute d'autres encore, notamment la tiédeur apportée
« à l'étude de la Thora, la négligence et la mollesse qui pré-
« sident si souvent à l'accomplissement des prescriptions du
« culte (1). Quoi qu'il en soit, le meilleur moyen de les éviter
« toutes, c'est d'abord le mariage précoce, le soin de jeter une
« semence pure et virginale dans un sein propre à la féconder,
« de procéder à la sainte œuvre de la procréation dans la jeu-
« nesse et la plénitude de ses forces. C'est ensuite l'étude sé-
« rieuse de la Loi divine qui, selon les cas, est un préservatif
« ou un réactif contre les tendances de la chair, sans préjudice
« d'autres moyens que nous nous abstenons d'énumérer, parce
« qu'ils ne sont pas en rapport direct avec notre sujet. »

CHAPITRE VII. — De l'influence attribuée au nom ineffable ou tétragrammate par la morale mystique.

Pour achever cette esquisse de la morale mystique, il nous reste à faire l'exposé sommaire du rôle qui y est réservé au nom ineffable, au saint tétragramme que nous avons étudié ailleurs au point de vue dogmatique (2). Nous nous bornerons à quelques citations qui, tirées des différentes parties du monument de la Kabbale et groupées ensemble, jetteront quelque lueur sur l'étendue comme sur la profondeur de cette influence mystérieuse.

§ 1er *Les textes qui constatent cette influence.*

« Le tétragramme est la source de tous les noms (3). Le
« tétragramme est l'âme des mondes, s'y faisant sentir en
« proportion de leur degré de pureté, les parcourant de son

(1) Reéschith Ho'hma, 298.
(2) Voy. notre *Théodicée*, 311-326.
(3) Zo'har, Mischpadim, discours du Saba.

« souffle divin, tout-puissant dans les régions immaculées, « mais à peine perceptible sur cette grossière croûte terrestre (1). Le tétragramme, tout en ayant sa résidence dans les « sphères des éternelles *sephiroth*, dans les mondes de l'émanation et des archanges, exerce son action sur notre misérable globe et s'insinue jusque dans les moindres parties « de l'organisme humain. A cet égard, il n'est pas sans importance de remarquer que ses quatre lettres constitutives, « *yod*, *hé*, *waw*, *hé*, sont en rapport avec les quatre éléments « qui entrent dans la composition de tous nos membres, « savoir : peau, chair, nerf et os (2). Lorqu'on dit avec la « philosophie mystique qu'il n'y a dans l'espace un seul point « vide de la présence de Dieu, ou bien avec Moïse : « Sache « que l'Éternel est Dieu dans le ciel en haut et sur la terre en « bas », ou enfin avec le prophète : « l'Univers est rempli de « sa gloire (3) », c'est bien du tétragramme qu'il s'agit (4). « Voici maintenant la conséquence qu'on tire de ces prémisses : Puisque le tétragramme est partout, qu'il est, pour « ainsi dire, gravé dans chacun de nos membres, tout mal, « toute faute commise par n'importe lequel de ces membres, « est une atteinte portée à l'intégrité de ce saint nom. Pour « nous donner une idée sensible de cette toute-puissante influence du tétragramme sur le mécanisme humain, on en « fait correspondre les quatre lettres sacramentelles avec les « quatre couleurs dont les nuances sont apparentes dans la « partie chevelue, dans les yeux, dans le visage et dans la « configuration de l'oreille (?). Au moyen d'un autre procédé, « purement littéral, et qui consiste dans la conversion alphabétique appelée « Ath-basch (את בש) », les deux premières « lettres du nom saint sont remplacées par les lettres *mem* « (מ) et *tzadé* (צ), qui, jointes aux deux dernières, forment le « mot *Mitzwa* (מצוה, commandement). Ce qui importe ici plus « que le procédé, c'est la conclusion que l'on en tire. Quelle « est cette conclusion ? Que le lien invisible qui met le téta-

(1) Reéschith Ho'hma, 11.
(2) Thikouné Zo'har, 130.
(3) Deutér., IV, 39; Isaïe, VI, 3.
(4) Raïa Mehimna, Bô, 42.

« gramme en rapport avec notre organisme se résume dans le « commandement religieux, en ce sens que le premier semble « dire à chaque rouage du mécanisme humain : « Accomplis un « commandement de Dieu, réalise une bonne œuvre ». Et il « s'ensuit que tout membre qui néglige ou viole la prescrip- « tion qui lui incombe provoque l'éloignement du nom « ineffable (1). Le tétragramme est ensuite considéré, grâce « au nombre des lettres qui le composent, comme le générateur « des quatre éléments de l'ancienne physique, « feu, air, eau « et terre », des quatre métaux principaux, « or, argent, airain « et fer », enfin des quatre points cardinaux, « nord, sud, est « et ouest (2) ». Le tétragramme, plus ou moins bien compris, « ne fait pas seulement la joie de l'âme ; il sert aussi de pré- « servatif au corps, étendant sa bienfaisante et mystérieuse « influence même sur le cadavre, auquel il communique une « parcelle de son incorruptibilité (3). « Le tétragramme est « ensuite le principe de la sainteté, formant avec les deux « autres noms de Dieu, *Éhié* (אהיה) et *Adonaï* (אדני), cette « sainte *trinité* qui correspond à la triple dénomination de « l'âme (Nephesch, Roua'h, Neschama). Le tétragramme, par « suite d'une autre opération de l'exégèse mystique, se divise « en deux parties, les deux premières lettres figurant la « crainte et l'amour de Dieu, c'est-à-dire le culte intérieur, « les deux dernières l'enseignement religieux et la pratique « du culte, c'est-à-dire le culte extérieur. De cette division « fictive on déduit la supériorité du premier sur le dernier, « et l'on arrive à cette conclusion remarquable, à savoir que « la pratique extérieure qui ne se réalise pas sous l'inspira- « tion de la crainte et de l'amour de Dieu est répudiée par le « nom ineffable (4) ». Le tétragramme est une source de « sanctification pour la pensée, à tel point qu'il suffit de se « pénétrer de l'idée, si souvent exprimée dans la Kabbale, que « le saint nom laisse sa divine empreinte sur l'ensemble

(1) Zo'har, 131.
(2) *Ibid.*, Va-éra, 23.
(3) *Ibid.*, Noa'h, 4; Vaï'hi, 250.
(4) Zo'har, Miketz, 196; Thikounim, 130 et 131; Raïa, Pinchas.

« comme dans le moindre détail de la constitution humaine,
« et puis de cette vérité que le matériel et le corporel ne sont
« jamais entièrement séparés en nous de l'immatériel et de
« l'incorporel, pour s'élever sans effort à la conception de la
« pureté et de la sainteté spirituelles. De là toute une théorie
« de parallèles et de comparaisons entre le corps humain et
« la valeur numérique du nom tétragrammate (1). Le tétra-
« gramme est aussi le promoteur de la parole, de la parole
« qui lui est formellement attribuée par l'écriture, dans ce
« passage : « Qui a fait la bouche à l'homme?... c'est moi,
« *l'Éternel* (2) ». Pour ce motif, on le met aussi en rapport
« avec les cinq organes de la parole, « gorge, gosier, bouche,
« langue, dents (3) ». La conséquence de ces analogies est
« éminemment morale ; et il faut d'autant plus sanctifier sa
« bouche et ses lèvres que, bien plus que les autres membres,
« elles sont porteurs des insignes du nom sacro-saint. Par le
« même motif, c'est manquer au tétragramme que de mentir ;
« ce dernier point est encore établi par un procédé de la
« *guématria* que nous croyons pouvoir nous dispenser de re-
« produire ici (4). Quant aux subsistances et à l'alimentation
« universelle, leur directeur est le nom de *schadaï* (שדי expri-
« mant la suffisance et la capacité), qui, à cet effet, vient se
« substituer au tétragramme (5). Celui-ci toutefois ne reste
« pas étranger à ce soin matériel ; il y concourt au moyen
« des quatre bénédictions composant la prière après le repas,
« entretenant un double rapport avec les quatre lettres
« sacrées d'un côté, avec les quatre éléments corporels de
« l'autre (6). L'union des sexes elle-même, nous l'avons vu
« déjà, est également placée sous les auspices du tétra-
« gramme, de manière que la copulation purement charnelle,
« privée de toute sainteté d'intention et de pensée, n'est rien
« moins qu'une atteinte portée à l'une des quatres lettres
« sacramentelles, à la première, qui reproduit la forme de

(1) Thikounim, 130, 58 ; 127; Thikoun, 12.
(2) Exode, IV, 11.
(3) Voy. le Sepher Yetzira.
(4) Raïa, Pine'has, 71.
(5) Zo'har, Vaï'hi, 240.
(6) *Ibid.*, Pine'has, 244.

« l'alliance d'Abraham (1). Mais le tétragramme ne se met « en rapport avec l'organe de la génération que tout autant « que l'alliance d'Abraham est sauvegardée, observée dans « toutes ses conditions ci-dessus énoncées ; car, aussitôt qu'elle « est violée, le nom saint s'en va pour faire place à Satan, « dont le venin et l'impureté viennent se substituer à la bien- « faisante influence du tétragramme. Aussi la violation des « prohibitions d'union et de mariage est-elle qualifiée de « contamination du sanctuaire de Dieu (2).»

§ 2. *Esprit de ces textes de la théorie tétragrammatique.*

Ces citations, que nous n'avons pas voulu multiplier outre mesure, suffisent pour nous donner une idée de l'immense place occupée par le nom tétragrammate dans le système de la Kabbale. Ce n'est pas que la doctrine mystique soit seule à constater cette influence mystérieuse; nous avons vu la Tradition régulière y rendre également hommage, professer la même vénération, jointe à un sentiment de saint effroi, pour le nom *séparé*, le nom par excellence (שם המפורש) (3). En traitant cette matière au point de vue dogmatique, nous avons pu nous-même nous convaincre que le nom ineffable n'a rien perdu de son prestige en passant par la filière des trois cycles. Mais il appartenait à cette dernière forme de la Révélation, au mysticisme, de donner à l'expression de cette théorie une forme originale. Rien de plus raisonnable assurément, rien de plus conforme au véritable esprit religieux, que de mettre le nom de Dieu en dehors de nos habitudes de familiarité, et partant d'irrévérence. Si c'était là l'unique motif de cette exaltation du tétragramme, il faudrait encore y applaudir; mais elle se justifie en outre par la profonde signification attachée à ce nom, exprimant, ainsi qu'il a été démontré (4), l'être, l'éternité, l'abstraction, c'est-à-dire les attributs essentiels de la divinité, et puis nous laissant entrevoir la spiritualité au

(1) Thikounim, 103.
(2) Thikounim, 64.
(3) Voy. notre *Théodicée*, p. 311-328.
(4) *bid.*, *loc. cit.*

sein de la matière, grâce aux quatre lettres, plutôt voyelles que consonnes (1) qui le composent. Aucune langue, nul idiome parlé ne fournit une dénomination aussi appropriée à la notion de Dieu. Si jamais une représentation quelconque de l'Être suprême pouvait être permise, elle trouverait son expression relative dans la configuration du tétragramme, environné d'un nimbe glorieux, tel que l'art essaye de nous le retracer. Par son essence, par sa forme comme par le fond, qui va se perdant dans l'insondable mystère de l'infini, le tétragramme est admirablement fait pour exprimer le rapport de l'esprit avec la matière. Il n'en faut pas davantage pour nous expliquer le motif du choix qu'en a fait la Kabbale comme type de l'ubiquité. Soutenir, comme elle le fait avec tant d'entrain et de conviction, que le tétragramme est partout, dans notre stature, dans nos organes, dans tous nos membres, dans nos moindres articulations, qu'est-ce autre chose, après tout, que proclamer la fluidité du principe divin, que fixer les véritables conditions de la spiritualité, que reconnaître, en définitive, que, loin de se localiser, elle est répandue dans tout notre être, que tous les rouages du mécanisme humain sont autant d'agents intellectuels, les organes physiques aussi bien que les facultés de l'âme ?

Sachons donc démêler l'idée vraie sous la phraséologie mystique, et rendons hommage à une conception que le spiritualisme le plus exigeant ne saurait dédaigner. Gardons-nous bien de prendre le change en confondant la grandeur du résultat avec les combinaisons par trop littérales élevées par les kabbalistes sur le nom tétragrammate. Ne serait-il pas vraiment étrange que ce nom, à la signification multiple, à la compréhension immense, aux profondeurs inconnues, le seul qui soit digne de servir d'enseigne, si l'on peut dire ainsi, à la divinité, eût moins d'influence sur notre direction que les reproductions plastiques du paganisme et du christianisme ? Quoi ! une image mutilée, une pierre mal taillée, seraient de nature à entretenir au sein de l'humanité les notions d'omnipotence,

(1) *Ibid.;* Khozari, livre IV, n° 43.

d'infini, et ces quatre lettres, symboles de l'immensité et de l'éternité, ne nous diraient absolument rien! Quoi! inférieur au polythéisme, qui se vante d'avoir donné de la fixité à ces indéfinissables vérités par la représentation matérielle parfois délicate, plus souvent grossière, de son idolâtrie, le monothéisme serait réduit à l'impuissance de communiquer avec les sens! Frappés sans doute de cette objection, des inconvénients de ce contraste qui pouvait nuire jusqu'à un certain point non pas au dogme lui-même, mais à la propagation, à la vulgarisation de l'unité de Dieu, les organes de la Kabbale jugèrent à propos d'obvier à cet inconvénient en traçant autour du tétragramme cette sainte et brillante auréole dont nous avons exposé les différents points, mais en se gardant bien d'en faire un objet d'idolâtrie. S'ils nous montrent partout le nom ineffable, dans la Genèse organique aussi bien que dans les grandes catégories morales, c'est pour nous dire : « Dieu est partout; il imprègne de sa pure essence tous les êtres, collectifs et partitifs. Offrez lui donc partout vos hommages et vos respects; honorez-le dans votre individualité comme en pleine société, par votre sainte activité non moins que par vos occupations profanes; reconnaissez son influence universelle; inclinez-vous partout et toujours devant lui. Au lieu et à la place des signes par trop matériels inventés par les fondateurs d'autres cultes, mais plus propres à matérialiser Dieu qu'à spiritualiser l'homme, vous avez le nom tétragrammate, soleil et bouclier, habile à vous éclairer et à vous préserver, en possession d'une double influence, sensible et mentale à la fois. Ce nom sera pour vous le meilleur des talismans, un talisman incorruptible et immuable; mais qu'il ne devienne jamais pour vous un talisman matériel, car, en le réduisant à la condition d'amulette, vous le découronneriez. Prétendriez-vous tirer du nom du souverain maître de l'univers les vertus des plantes médicinales ou de certains minéraux ? Non, vous perdriez tout le bénéfice de ses avantages moraux le jour où vous en dénatureriez l'efficacité. Qu'il soit l'objet constant non pas tant de vos adorations que de vos méditations et de vos saintes aspirations. »

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Sans nous prononcer (nous n'avons pas cette témérité) sur la valeur de la Kabbale pratique (קבלה מעשית), laquelle a précisément pour but ce fonctionnement matériel des appellations du saint nom, il nous sera permis de conjecturer qu'elle appartient beaucoup plus à la théurgie, qui joua un rôle si important lors de la chute du paganisme, qu'aux inspirations directes du mysticisme traditionnel. Au surplus, nous avons vu le grand docteur lui-même protester énergiquement contre cette tendance et en flétrir les abus au nom des vrais principes (1). Tenons-nous-en, par conséquent, à la Kabbale théorique; dégageons l'idée de la forme qui lui sert d'enveloppe, et aussitôt le tétragramme, rejetant ce masque enchanté dont on voudrait le couvrir, pour reprendre ses proportions naturelles, c'est-à-dire idéales, sera le nom par excellence, le nom séparé, honoré, redouté, recommandé par Moïse à la vénération du monde (2).

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA MORALE MYSTIQUE ET CONCLUSION.

La conviction qu'un exposé de la morale du Judaïsme serait incomplet s'il ne contenait le sommaire de la doctrine mystique nous a décidé à donner ces longs extraits, sans lesquels le système de la Kabbale serait pour nous lettre morte. Ceux qui préfèrent à des notions superficielles une étude consciencieuse et parfois minutieuse du sujet ne nous en sauront pas mauvais gré, d'autant moins que la morale générale n'a rien à perdre, mais beaucoup à gagner, en s'inspirant des principes dominants de cette conception, que nous allons résumer sous le double rapport théorique et pratique.

1° *Harmonie des mondes. Connexité des éléments divins avec les éléments humains.* Le principe dominant du mysticisme judaïque, le souffle qui l'anime et le parcourt tout entier, la chaîne qui en relie les différentes parties, l'empreinte dont sont marquées toutes les pages de cette Bible mystique appelée

(1) *Guide*, IIe partie, chap. LXI, 63; cf. notre *Théodicée*, *u. s.* (2) Deutér., XXVIII, 58.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Zo'har, c'est incontestablement l'idée de l'harmonie des mondes, de cette union intime des existences supérieures avec les existences inférieures. Quelle que soit l'opinion que l'on se forme de cette conception originale, on ne pourra pas ne pas rendre hommage à l'ennoblissement de la matière, qu'elle élève à la hauteur des créations spirituelles. Mettre la matière en rapport constant avec le divin, établir une relation permanente entre le Créateur et cette infime créature terrestre, découvrir le fil invisible qui rattache non-seulement tout individu, mais tout acte individuel et corporel, à l'auteur des existences, attribuer à l'homme le périlleux pouvoir de consolider ou de troubler l'harmonie universelle, et, par ce fait, élever la responsabilité humaine à une puissance inconnue, voilà certes un monument que l'on ne saurait ranger parmi les édifices vulgaires. Les spiritualistes ne peuvent que rendre hommage à une doctrine qui abonde si pleinement dans leur sens. Nous leur proposons d'ailleurs le dilemme suivant : ou la spiritualité n'est qu'une notion vague et confuse, une abstraction dépourvue de toute influence déterminante sur la réalité, ou bien elle doit aboutir à la divinité. Or, en pareille matière, la philosophie a besoin du concours de la théologie lui apportant le tribut de ses révélations et imprimant à ses meilleures données une sanction que la première ne trouvera ni en elle ni hors d'elle-même.

Mais, pour nous renfermer strictement dans le domaine de la morale proprement dite, nous mettrons la morale mystique en regard de la morale indépendante, avec laquelle elle forme un si frappant contraste. Celle-ci tend avant tout à se séparer complétement de la religion, et, se berçant du chimérique espoir de se suffire à elle-même, elle ne veut suivre d'autre lumière que la pâle et tremblotante lueur de la raison individuelle. Celle-là va juste à l'extrême opposé, se jetant entièrement dans les bras de la Divinité, aspirant à s'identifier avec elle. Il est vraisemblable que la vérité se trouve entre les deux pôles, c'est-à-dire dans la morale révélée qui, tout en émanant du souffle de Dieu, ne laisse pas de se développer sous les auspices de l'expérience et de la raison. Quoi qu'il en soit, et

quand même on tiendrait à faire ses réserves contre cette thèse de l'unification du céleste avec le terrestre, contre cette sorte de pendule dont chaque vibration ici-bas réveillerait un écho là-haut, on ne saurait se refuser à reconnaître que nos actes internes et externes, autant par leur origine que par le mobile intellectuel qui leur sert de point de départ, ne sont pas tellement matériels qu'ils se confondent avec les faits de la nature organique et inorganique. La piété, la sainteté, la charité, le dévouement, la chasteté, le désintéressement, font de nous quelque chose de plus et de mieux qu'un animal à deux pieds et sans plumes, cet homme de Platon. Que ces actes soient ou ne soient pas de nature à ébranler les cieux, à rendre la divinité joyeuse, à répandre la satisfaction et l'allégresse au sein des régions sereines et immaculées habitées par les esprits purs, cela ne peut se prouver en dehors de la foi. Mais ce qui est démontrable et démontré, c'est que ces actes répandent les joies du ciel, de même que leurs contraires excitent le remords, ce tourment de l'enfer, dans notre propre cœur; c'est qu'ils ne cessent d'agiter, de remuer, de soulever le sein de cette humanité qui se laisse tantôt dégrader par le vice, tantôt exalter par la vertu. Il y a donc réellement action et réaction, harmonie et discordance, sinon entre la terre et le ciel proprement dits, du moins entre l'esprit et la matière, entre les nobles passions et les sensations grossières. A tout prendre, le mysticisme ne fait autre chose que généraliser, en les exagérant, les données de l'anthropomorphisme. La révélation biblique prête à Dieu la langue et les passions humaines pour en faire un modèle à la portée de notre intelligence; la tradition mystique forge une chaîne indissoluble entre le fini et l'infini, afin de nous mieux inculquer la pureté, la sainteté et tous les sentiments élevés. De cette idée féconde découlent des conséquences pratiques que nous allons indiquer brièvement.

Conséquences de la morale mystique. A moins de se refuser à l'évidence, on doit reconnaître que la doctrine qui vient de se dérouler devant nous, à savoir que nos actes, suivant qu'ils

sont conformes ou antipathiques à la volonté divine, produisent une impression joyeuse ou triste sur le maître suprême, cette doctrine est propre à exercer une influence salutaire sur notre condition morale. Notre fidélité à observer et notre disposition à violer la Loi sont en raison directe de l'importance que nous y attachons, de la sanction qu'elle nous offre. Autre chose est de prendre pour règle de conduite les inspirations boiteuses de la raison, de la raison si prompte à baisser pavillon devant les injonctions impérieuses de la passion, autre chose de subordonner nos facultés à une raison supérieure, tenant d'une main sûre, infaillible, l'échelle mystérieuse par laquelle nous pouvons arriver jusqu'à la source de l'être. Cette morale, prétend-on, est inaccessible au vulgaire. C'est une erreur : elle lui est plus abordable, plus sympathique aussi que la morale froide et guindée de la raison. Le dernier des hommes se sait supérieur au plus noble des animaux ; ce qu'il ne sait pas moins, c'est que cette supériorité gît dans l'intelligence, c'est-à-dire dans l'invisible, dans l'immatériel. Mais l'invisible et l'immatériel ne sont-ils pas les traits caractéristiques de la notion de Dieu? Là est, par conséquent, le véritable trait d'union entre la divinité et l'humanité, leur essence commune, si l'on peut dire ainsi. Il s'ensuit que tout ce qui tend à la perfectibilité de celle-ci ne peut que plaire à celle-là, de même que tout ce qui contribue à l'avilissement humain doit causer de l'affliction et de la répugnance à celui qui est l'idéal de la perfection. Remarquons encore que cette pensée que nos agissements ne sont pas indifférents à Dieu, qu'ils ne restent pas confinés dans le cercle de notre activité terrestre, qu'ils prennent leur essor vers les hauteurs de l'Empyrée, grâce à l'étincelle du feu sacré, inextinguible, qui les anime, constitue l'un des plus puissants mobiles du bien. Quoi de plus propre, en effet, à nous relever à nos propres yeux, à nous faire sortir de temps en temps de notre existence terre à terre, de cette vie de déceptions et de misères, que la conscience de cette liaison permenante, irréfragable, de l'homme avec le spirituel parfait? Quoi de plus salutaire, de plus consolant et de plus

encourageant que cette persuasion que la corde que nous tenons par le bout inférieur ne peut pas casser, qu'il n'y a pas de ciseaux d'une Parque quelconque capables de la trancher? Quand l'homme peut se dire : « Ce que je fais, ce que je pense, ce que je rumine en moi-même, n'est pas chose indifférente, purement phénoménale; le moindre de mes actes, la plus insignifiante de mes paroles, ont de l'écho là-haut, et montent comme monte la vapeur pour s'identifier avec son élément propre. J'agis non-seulement sur la terre, mais aussi dans le ciel; j'y provoque l'ordre ou le désordre, l'harmonie ou le trouble, suivant la prédominance accordée en moi comme tout autour de moi au spirituel ou au temporel, » n'est-il pas porté par ce tour donné à la pensée à fortifier en lui cette sollicitude et cette vigilance sans lesquelles il n'y a pas plus de garantie morale que de prospérité matérielle? Un dernier trait de la morale mystique, non pas le moins digne d'être noté, c'est la large part qu'elle fait au corps et aux fonctions corporelles; c'est cette sanctification de tous nos membres, des organes les moins nobles, des opérations les moins métaphysiques, telles que l'alimentation et la copulation des sexes. Grâce à cette théorie, le corps cesse d'être une vile poussière condamnée à la dissolution, à la pourriture; il devient à son tour un agent de la perfectibilité, un instrument de la volonté divine. De simple enveloppe du vase sacré il s'élève à la hauteur d'un sanctuaire; et cette transformation se fait sans grande difficulté : il lui suffit de mettre ses forces et ses aptitudes au service de l'intelligence, d'en faire les serviteurs fidèles du vrai et du bien. Il est à remarquer que, sur ce dernier point, la morale mystique se sépare radicalement du stoïcisme, dont elle désavoue le principe comme les tendances. Elle ne méprise pas le corps comme ce dernier, elle ne professe nul dédain à son égard, tout en reconnaissant et en proclamant bien haut la supériorité de l'âme, de l'esprit et du culte intérieur. Elle a donc bien soin de lui assigner sa tâche, tâche profonde et constante, dans la réalisation de la mission pontificale et sacerdotale que chacun de nous est appelé à remplir en ce monde.

Soignons, conservons, cultivons donc ce corps, non pas comme une idole, en sacrifiant tout à ses caprices changeants, mais comme un solide piédestal sur lequel viendra se poser la statue de celui qui est fait à l'image de Dieu.

Concordance de la morale mystique avec la morale biblique et traditionnelle. Abstraction faite de la forme, de cette forme insolite, étrange, qui lui donne les apparences d'un sphinx, et dans laquelle elle aime à envelopper ses théories, la Kabbale a plus d'un point de contact avec la révélation historique. Il n'y a pas jusqu'à l'idée mère, base fondamentale du mysticisme, nous voulons dire le principe de l'harmonie des mondes, qu'on ne puisse ramener à l'inspiration biblique. Nous en avons un remarquable *spécimen* dans l'échelle de Jacob, dans cette mystérieuse échelle sur laquelle les anges ne font que monter et descendre. Nous avons démontré ailleurs (1) qu'elle est le symbole du lien qui unit les choses de la terre aux choses du ciel, de même que la montée et la descente des anges expriment la loi d'action et de réaction qui lie ensemble les deux ordres d'existences. Prudente et réservée, la révélation ne fait que soulever un coin du rideau, tout juste pour nous laisser entrevoir un faible rayon de l'harmonie universelle; hardie et résolue, la Kabbale n'hésite pas à tirer le rideau, à nous éblouir de l'éclat de cette lumière céleste, imitant le prophète de la captivité qui se vantait d'avoir vu ouvrir devant lui les portes du ciel (2). Comme lui, elle raconte à ses adeptes ce qu'elle a vu ou cru voir dans un style imagé, dans un langage amphigourique. Ce qu'il importe de constater, c'est que le principe de l'harmonie des mondes est formulé dans cette apocalypse non moins que dans la vision de Jacob. La législation elle-même s'en inspire dans sa sanction pénale : la colère de Dieu contre les violateurs des lois morales et religieuses, le ciel qui ferme ses réservoirs de pluie ou de rosée, ou qui, lorsque Israël revient à résipiscence, *répond* à la terre (3), ne sont-ce pas là autant de témoignages en faveur de cette harmonie tantôt

(1) Voy. notre *Révélation*, p. 46–49.
(2) Ézéchiel, I, 1.
(3) Osée, II, 23.

troublée, tantôt recouvrée, suivant la bonne ou la mauvaise conduite des hommes ? Sans dénier à la Kabbale son originalité, triple originalité se traduisant par l'invention, par la forme comme dans les procédés de sa dialectique, reconnaissons l'analogie de sa doctrine avec celle de l'orthodoxie biblique et traditionnelle.

Nous sommes d'autant plus à l'aise sur ce chapitre de la concordance que le mysticisme judaïque est loin de se poser en inventeur, en novateur. Imitant l'exemple de la Tradition rabbinique, il s'efforce, lui aussi, de baser ses assertions sur l'Écriture, dont il invoque les textes, commente le sens, interprète le langage avec le même soin que les plus scrupuleux traditionnaires. Nous avons été plus d'une fois à même, dans le courant de cet exposé, de remarquer que ce ne sont pas les moins intéressantes parties de la doctrine que celles qui s'offrent à nous avec l'attache biblique. C'est alors surtout que la Kabbale marche sur un terrain solide, travaillant dans le roc, s'énonçant avec la précision et la clarté sans lesquelles il n'y a point de sécurité intellectuelle ; mais elle perd ces qualités essentielles à la propagation des idées toutes les fois qu'elle s'avance sur le sable mouvant de la spéculation pure et systématique. Grâce à la richesse et à la profondeur de ses déductions exégétiques, elle prend rang parmi les meilleurs produits de la Révélation : on ne saurait donc la traiter comme une étrangère, comme une Hagar. A côté de la Tradition exotérique, elle constitue la Tradition ésotérique, courant particulier à côté du courant principal, mais jaillissant tous deux de la même source. C'est ainsi que sous les combles de l'édifice mystique nous avons retrouvé les fortes assises de la morale biblique et traditionnelle, bien que posées différemment. Subordination des sensations à l'intelligence, gouvernement des actes par la pensée, sanctification de la vie et de ses organes, même les plus matériels, participation des fonctions organiques à la mission de la perfectibilité, amour et crainte de Dieu considérés comme pivots de la religion et de la morale, joies du cœur et jouissances limitées du corps, plutôt

approuvées que déconseillées, instruction sacrée, étude constante de la Thora devenue l'objet des plus pressantes recommandations, proposée comme le meilleur préservatif contre les langueurs et les défaillances morales, voilà les jalons posés le long de la voie du mysticisme non moins que sur la grande route du judaïsme officiel. Qu'importent les couleurs particulières arborées par celui-ci ou par celui-là, qu'importent les arrangements spéciaux, et la décoration bizarre, et la façade singulière du premier, si le résultat est identique ? C'est le cas ou jamais de répéter avec l'Ecclésiaste : « Les paroles des sages ressemblent à des aiguillons, à des clous solidement plantés (dans le mur) ; recueillies de toutes parts, elles portent l'empreinte du même maître, d'un dispensateur unique (1). »

Influence exercée par la morale mystique sur la stabilité comme sur le développement du Judaïsme. Cette influence est profonde et incontestable : on en retrouve les traces sensibles dans la plupart des traités de morale antérieurs à l'ère de l'émancipation inaugurée par la révolution française et dans toute une branche de la littérature sacrée, d'où elle a pénétré dans le culte public et privé au moyen d'une foule de formules liturgiques. Cette influence, nous l'avouons, ne fut pas toujours des plus salutaires ; héritière des aspirations théurgiques dont le monde oriental subit encore l'ascendant, elle s'est exercée quelque peu aux dépens de la raison au sein de l'israélitisme de l'Asie et de l'Afrique, qui n'a pas encore suivi l'exemple du judaïsme européen, rompant avec la Kabbale pratique et les nombreuses superstitions qui en découlent. Mais, si le grand côté de la Kabbale, si le côté philosophique et théologique a échappé au regard de ces générations qui respirent dans un milieu superstitieux et fataliste, est-ce un motif d'éliminer la Kabbale et ses enseignements de notre littérature nationale ? Il est bien plus de notre devoir de la relever de la déchéance où elle a été momentanément plongée, de lui faire sa place dans le monument que nous voudrions voir élever par le judaïsme moderne en l'honneur du rocher

(1) Eccl., XII, 11.

et du libérateur d'Israël. Il serait vraiment étrange qu'au moment où l'archéologie est en si haute estime, où l'on exhume avec tant d'ardeur jusqu'aux moindres vestiges de l'antiquité et du moyen âge, on n'eût que de l'indifférence ou du dédain pour une doctrine dont les origines remontent si haut, qui a encore ses adeptes et ses écoles dans Zion et Jérusalem, et dont la grandeur n'a pas échappé à la clairvoyance de la philosophie contemporaine. La Kabbale n'est pas un des moindres joyaux de cette couronne de la Loi (כתר תורה), qui appartient à tout le monde par droit de conquête, sinon par droit de naissance (1).

(1) Talmud, Yoma, 72. כל תרוצה ליטול ויבא ויטול.

LA MORALE DU JUDAÏSME

TROISIÈME PARTIE

LA MORALE SOCIALE

Préambule. — Après avoir envisagé l'individu sous ses différents aspects moraux, déterminé les conditions qui doivent présider à son développement, les principes qui gouvernent son intelligence, ses sentiments et jusqu'à ses sensations les plus matérielles, exposé les voies et moyens mis à sa disposition pour sauvegarder, perfectionner ou restituer l'image divine qu'il porte dans son sein comme sur sa face, il importe de placer cet individu dans le milieu où il est appelé à respirer et à agir, dans cette société pour laquelle il a été fait dès le principe, lorsque Dieu a dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul (1). » Hâtons-nous d'affirmer que les obligations qui l'attendent au sein de la vie sociale ne sont ni moins nombreuses ni moins graves que celles qui font l'objet de la morale individuelle, et puis qu'elles découlent de la même source. C'est encore dans les agissements du Créateur qu'il faut les recueillir et les étudier ; c'est la Providence qui nous servira de guide et d'exemple, la Providence telle que la Révélation se plaît à nous la montrer dans la triple direction de la famille, de la société et de l'humanité. Ce qu'elle tient à être, ce qu'elle est pour nous dans ces diverses phases, nous

(1) Genèse, II, 18.

le serons, ou du moins nous devrons l'être les uns envers les autres. Nous persistons à croire que c'est dans le Dieu révélé par la Bible que nous trouverons le meilleur et l'infaillible précepteur. Interrogeons donc nos livres saints, observons attentivement les faits qu'ils livrent à nos méditations, pénétrons-nous des préceptes sacrés, échos de la volonté suprême; nous y puiserons la certitude et la sécurité que nous chercherions vainement dans les suggestions de notre raison vacillante. Non pas qu'il faille s'inscrire en faux contre les enseignements de cette dernière : ce serait une profonde erreur, une sorte de démenti infligé à l'Écriture elle-même, qui prise si haut l'action du cœur, de l'âme, de la perception interne, de la réflexion, des inspirations de la conscience, à la seule condition de faire de ces nobles facultés les auxiliaires de la Révélation, au grand avantage de la progression continue du vrai et du bien.

Quant à la division que nous allons suivre dans ce nouvel exposé, elle nous semble indiquée par le simple bon sens comme par la raison logique. Ayant commencé par l'individu, nous continuerons l'ordre du développement moral par la famille qui à son tour nous conduira tout naturellement vers les personnifications successives de la société : « cité, patrie, nationalité, humanité ». Abordons donc le premier échelon, et commençons par la morale de la famille.

CHAPITRE I^er^. — La morale de la famille.

§ 1^er^. *De la famille considérée comme base de la société.*

Il ne faut ni science ni érudition pour saisir d'emblée l'importance de la famille. N'est-elle pas, au physique et au moral, le type générateur de la société? n'est-elle pas l'humanité en miniature? ne nous initie-t-elle pas dans l'exercice des de-

voirs et des vertus que nous pratiquons d'abord tout près de nous pour les reproduire sur le plus vaste théâtre ? Dans un cercle des plus restreints, que l'on peut embrasser d'un coup d'œil, elle nous offre à l'état embryonnaire la plupart des éléments qui entrent ensuite dans la formation des communes et des nationalités. Rien de plus rationnel, par conséquent, que la place notable occupée par ce terme de *famille* (משפחה) dans le texte biblique non moins que dans les institutions politiques et économiques du judaïsme. L'un et l'autre ils tiennent d'autant plus à la forte constitution de la famille qu'elle doit servir de modèle aux constitutions nationales. L'organisation des peuples et des races, tout le monde le sait, n'est l'œuvre ni d'un seul jour, ni d'un premier effort, si vigoureux qu'il s'annonce ; elle est le résultat du progrès lent et patient. Ce qui le prouve, c'est ce terme d'*humanité*, relativement moderne, peu connu de nos devanciers. Que nous enseigne l'histoire à ce sujet? Que le monde a commencé par la famille, continué par la tribu, passé ensuite à la cité, avant de devenir corps de nation. A l'avénement de cette dernière sont venus répondre l'idée et le mot de *patrie*, recevant sa signification la plus étendue et sa forme achevée des civilisations grecque et romaine. A cette patrie, devenue à son tour trop étroite dans le sens moral, le christianisme essaya, sans y trop réussir, d'en substituer une bien autrement large : celle de la chrétienté. Il fallut la longue incubation du moyen âge, suivie des tâtonnements de la Renaissance, pour faire mûrir lentement la conception d'une patrie franchissant les bornes et les limites tracées par la géographie politique. Nous croyons avoir démontré ailleurs (1) que cette notion récente n'est pas restée étrangère à la révélation, à l'intuition biblique, qui dès l'origine a trouvé la triple expression de la famille, de la nationalité et de l'humanité. Mais, tout en connaissant et en affirmant ces trois formes progressives du genre humain, elle s'est attachée tout d'abord à mettre en relief le type primitif, c'est-à-dire la famille, premier échelon

(1) Voy. notre *Théodicée*, p. 336-368, et notre *Providence*, p. 31-40, 82-83.

du développement humanitaire. Que fait-elle dans ce but ? Elle nous montre la famille constituée, dès la sortie du déluge, par les trois fils de Noé (1). C'est ensuite la famille qui devient l'unité pour tous les dénombrements d'Israël, lors du dernier notamment qui fut fait par Moïse (2). La tribu sacerdotale est également l'objet de la division par famille (3), laquelle est religieusement conservée par Josué lors du partage de la Terre sainte confié à ses soins (4). Mais ce classement nominal serait sans intérêt s'il ne venait s'y rattacher des obligations morales ayant pour objet de compléter l'organisation et la physionomie de la famille.

Parmi celles-ci, la première assurément par le rang, c'est l'assistance que l'on doit aux siens, à tous ceux qui réveillent en nous la voix du sang, et que Moïse a si bien traduite en loi. Nous citerons, à cet effet, le beau nom de libérateur (גואל), donné au parent chargé de soutenir et de relever celui des membres de la famille qui aurait été réduit à la misère (5). Il est tenu de racheter soit les propriétés de ce proche, soit sa personne, s'il a été forcé par la dure nécessité de se vendre comme esclave (6). Un autre gage de cette solidarité domestique, de cette chaîne liant ensemble tous les membres de la famille, est dans le privilége accordé au vengeur du sang (גואל הדם), qui est investi du droit redoutable de tuer le meurtrier volontaire de son parent partout où il le rencontre (7). Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur l'esprit et la valeur morale d'une loi si éloignée de nos idées de vindicte sociale, mais la plus douce peut-être comparée aux codes de l'antiquité ; ce qu'il nous importe de constater, c'est la puissante solidarité dont elle est l'expression, c'est le lien indissoluble qu'elle façonne et consacre entre tous les membres de cette communauté créée par la nature. Prescrire la mise de la fortune et même de la vie du parent à la disposition de celui ou

(1) Genèse, X, 5; XX, 31 et 32.
(2) Nombres, 26.
(3) *Ibid.*, III, 15; IV, 2; XXVI, 5, etc.
(4) Josué, VII, 14; XIII, 19.
(5) Lévit., XXV, 25, 48 et 49.
(6) Lévit., *u. s.*
(7) Nombres, XXXV, 19, 21 et 27.

des mânes de celui qui nous appartenait par les liens du sang, n'est-ce pas mettre l'idéal dans la Loi, faire du premier groupe social le type inviolable de l'unité? Une autre qualification usitée dans l'Écriture pour exprimer ce premier sentiment de la sociabilité, c'est celle de *proche* (קרוב), renfermant cett leçon que nous devons nous trouver dans la proximité de nos parents, quelle que soit la distance matérielle qui nous en sépare. C'est ainsi que, pour rassurer sa bru sur les intentions bienveillantes de Booz, Noémi ne trouve rien de mieux que de lui appliquer ce double nom de *proche* et de *libérateur* (1). Vient ensuite le nom de *frère*, que la Bible donne indistinctement à tous ceux qui ne peuvent pas invoquer le bénéfice du lien de famille : on les appelle *frères* pour leur conférer les mêmes droits qu'aux premiers à nos sentiments de bienveillance et de commisération. On exprime le désir de voir tout Israël ne former qu'une seule famille, une réunion de frères se prodiguant mutuellement toutes les démonstrations de la fraternité (2). Celle-ci doit se perpétuer dans le temps et se généraliser dans l'espace, et les exemples qui militent en faveur de la durée de ce sentiment ne sont pas rares : citons celui de David qui, jaloux de s'acquitter envers la descendance de son ami Jonathan, se met à la recherche d'un rejeton de ce noble et malheureux prince pour le combler de ses bienfaits (3). Et comment n'en serait-il pas ainsi, quand nous voyons Dieu lui-même, dans une des plus solennelles visions, proclamer la solidarité des générations en punissant l'iniquité des pères dans leurs fils et leurs petits-fils, tandis qu'il étend jusqu'à leurs derniers descendants le bénéfice des mérites des justes (4)? Noble et puissante conception que celle qui assigne à la famille pour demeure l'espace, pour durée les générations et les siècles !

A son tour, la Loi orale nous offrira de nombreux témoignages en faveur de la consolidation des fondements de la famille. Nous commencerons par celui qui se présente à nous

(1) Ruth, II, 20.
(2) Lévit., XXV, 25, 35 et 39.
(3) II Samuel, IX, 1 et 7.
(4) Exode, XX, 5 et 6.

avec le caractère de la généralité, consacré par la plupart des législations : il s'agit de la récusation des parents comme juges et comme témoins jusqu'à un degré plus ou moins éloigné (1). On n'a pas une confiance absolue dans l'impartialité des proches ; on ne croit pas à la véracité désintéressée de la voix du sang ; on la soupçonne, et non sans raison, de se laisser influencer par ce sentiment inné de l'amour de la famille. Remarquons bien qu'on ne blâme pas cette partialité, car on ne saurait protester contre les mouvements de la nature ; on la constate et l'on s'étudie à en éviter les conséquences juridiques. Ce qui mérite ensuite d'être noté en cette matière, c'est la priorité accordée à la parenté dans la pratique de la charité, priorité reconnue et revendiquée par les organes les plus autorisés de la Tradition (2). On nous prescrit donc l'assistance de nos proches avant toute autre. Est-ce à tort ou à raison? N'est-ce pas contraire aux tendances bien accusées de notre époque Il convient peut-être, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, de se mettre en garde contre certaines exagérations des idées nouvelles. Tant que celles-ci visent à l'extension, à une application plus large du sentiment de la famille, tout va bien ; elles abondent alors dans le sens du progrès moral, qui veut que la famille aboutisse à la patrie, de même que la patrie porte dans ses flancs l'idée de l'humanité. Mais malheur à cette direction si elle se proposait la suppression de la famille, l'étouffement de la voix du sang ! Le progrès, à ce prix, nous coûterait trop cher. En poursuivant l'affaiblissement des liens façonnés par la main infaillible de la nature, l'amour de l'humanité perdrait ses points d'appui les plus solides, s'égarerait dans les terrains vagues d'une philanthropie aventureuse. Qu'on ne se laisse pas ébranler par les qualifications d'amour mesquin, d'affection étroite : mieux valent la mesquinerie et l'étroitesse que ces aspirations à l'immensité, si souvent frappées de stérilité, conformément au dicton populaire : « Qui trop contient mal étreint. » Ne prenons donc pas le change ; ne laissons ja-

(1) Synhédrin, chap. III, Mischna 4 ; Maccoth, chap. Ier, Mischna 8.

(2) Schemoth Rabba, sect. 31, comment. l'Exode, XXII, 24 ; Talmud, Baba Metzia, 70.

mais péricliter au milieu de nous l'institution de la famille, qui, nous venons de le voir, est de droit divin, pour la remplacer par des amours factices ; ne quittons pas le terrain solide de la réalité prochaine pour les horizons lointains, vaporeux comme les nuages et, comme eux, se dissipant au moindre courant des vents. Ne proscrivons pas les sentiments nouveaux, faisons-leur la place que mérite l'expansion des sentiments d'affection et d'amour, saluons avec joie l'aurore naissante de l'amour universel, pratiquons-le avec sincérité, avec une ardeur contenue ; mais ne lui permettons jamais d'usurper la place du foyer domestique ; n'oublions pas que la démolition de ce dernier entraînerait dans sa ruine les deux étages, c'est-à-dire l'étage social et l'étage humanitaire, qui lui sont superposés.

Les considérations qui précèdent s'appuient sur certaines locutions bibliques que nous allons faire connaître. C'est d'abord celle de « familles de nations », usitée dans les Psaumes (1). Que signifie ce terme composite? Probablement ceci, qu'une nation est la résultante des familles, et que là où le sentiment de la famille fait défaut, il ne saurait pousser une nationalité. Veut-on une autre preuve de la stabilité professée par l'Écriture à l'endroit du sentiment de la famille? Vous la trouverez dans l'emploi que font les prophètes du mot qui en est l'expression littérale (משפחה) : ils s'en servent non-seulement pour le passé et pour le présent, mais encore dans les prophéties concernant l'avenir le plus reculé. Alors comme aujourd'hui la famille conservera son individualité, restera la forme, le type de la personnalité collective, sans se laisser absorber par ce que l'on appelle le grand *Pan*. « Toutes les familles qui survivront (à la catastrophe générale et dernière) subsisteront distinctes et séparées. » Voilà ce que nous prédit Zacharie (2). N'est-ce pas nous dire clairement qu'à aucune époque, n'importent les révolutions et rénovations sociales, la famille ne cessera d'être la pierre angulaire de la patrie et de l'humanité?

Maintenant, si nous jetons un coup d'œil sur le judaïsme historique, nous pouvons lui rendre ce témoignage qu'il n'a ja-

(1) Psaumes, XXII, 28. (2) Zacharie, XII, 12-14.

mais compris autrement l'institution de la famille. S'inspirant des saintes traditions dont nous venons de reproduire la substance, il a su conserver, à travers les nombreuses et douloureuses péripéties de son pèlerinage, le respect et le culte de la famille. Non, la parenté n'a jamais cessé d'être pour lui, même au degré le plus éloigné, un titre sacré à la sympathie, à une assistance efficace; il s'est toujours pénétré de la recommandation d'Isaïe : « Ne sois jamais invisible pour ta chair (un membre de ta famille) » (1). Appelé maintenant à prendre sa place dans la grande famille nationale, puisse-t-il ne pas perdre le souvenir de ces belles qualifications bibliques, « proche et libérateur » ! Soyons-le toujours, chacun pour les siens, sans préjudice des obligations qui nous incombent à titre de citoyens et de membres de l'humanité.

§ 2. *De la constitution de la famille. Rapports des époux.*

Il importe à présent d'aborder la constitution de la famille, de l'étudier dans ses bases fondamentales comme dans son développement, et nous commencerons cette étude par la fixation des rapports des époux, qui en sont les assises et les colonnes. Pour les déterminer avec une certaine précision, nous remonterons à leur origine et nous les déduirons directement des textes primitifs de la Genèse. Voici ces textes : « Dieu créa « l'homme à son image, il le fit à l'image de Dieu, il les créa « mâle et femelle, puis il les bénit dans les termes suivants : « Dieu plongea l'homme dans un profond sommeil et, pendant « qu'il dormait, Dieu lui prit une de ses côtes qu'il remplaça « par de la chair. De cette côte enlevée à l'homme l'Éternel-Dieu « *construisit* une femme et la présenta à l'homme. Et l'homme « dit : Pour le coup, c'est bien l'os de mes os et la chair de ma « chair; qu'elle soit nommée femme (אִשָּׁה), puisqu'elle est « tirée de l'homme (אִישׁ). C'est pourquoi l'homme abandonne « père et mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent « une seule chair (un corps unique) (2) ».

(1) Isaïe, LVIII, 7.

(2) Genèse, I, 27 et 28; II, 21-24.

Arrêtons-nous un instant devant une apparente contradiction entre la première et la seconde version de la Genèse, celle-là nous présentant le couple humain comme une création simultanée, celle-ci faisant de la femme une œuvre de seconde main, extraite du corps d'Adam. Cette divergence n'a pas échappé aux investigations de nos exégètes, qui nous disent, par l'organe de la Tradition, que l'homme et la femme formaient dans le principe un seul être à double face (דו פרצופין) (1), dont il plut ensuite à Dieu de faire deux personnes distinctes. Pas plus que tant d'autres interprétations légendaires, celle-ci ne saurait être prise à la lettre. Assurément on ne veut pas dire que Dieu a changé d'avis, jugé à propos de modifier une première forme : ce serait une imputation fort peu orthodoxe que d'attribuer à la Divinité une pareille variation. Si nous ne nous trompons sur la signification secrète, voilée, de cette double création, elle a pour objet d'affirmer deux principes opposés, l'identité et la diversité. La première version, qui a pour mission la proclamation des immuables vérités de la cosmogonie, constate l'identité de l'homme et de la femme ; la seconde, jetant le manteau constellé de la légende sur les mystères du *Maassé Beréschith*, vient appeler notre attention sur ce qui constitue la diversité du couple humain. Ne perdons jamais de vue ce caractère double, et même opposé, dont l'influence se fait si puissamment sentir dans les rapports des époux comme dans l'économie générale de la vie de famille. Ainsi la Révélation commence par nous enseigner que la création de l'homme est double dans sa première forme, tout à la fois mâle et femelle. A ce sujet, nous ferons remarquer qu'il n'est fait aucun mention de la séparation des sexes à l'endroit des animaux. Est-ce à dire qu'elle n'existait pas de prime abord ? Cette supposition est impossible, puisqu'il est aussitôt question de procréation et de propagation animales (2). Mais alors la mention exceptionnelle qui distingue l'espèce humaine doit avoir sa raison d'être dans la nature toute particulière de cette espèce,

(1) Talmud, Eroubin, 18 ; cf. Beréschith Rabba, sect. 8.

(2) Genèse, I, 22.

c'est-à-dire dans l'identité que nous venons d'indiquer, identité toute spirituelle. La meilleure preuve à produire à l'appui de cette équivalence est dans le texte même qui annonce la création du couple humain : « Dieu fit l'homme à son image, et il le fit mâle et femelle. » Est-ce clair? n'est-ce pas affirmer de la façon la moins équivoque que l'homme et la femme sont égaux, égaux par le plus noble attribut de l'espèce, égaux par l'âme, égaux par l'image divine dont ils sont tous deux l'émanation directe? Et cette parité se manifeste dès le premier acte dont ils sont l'objet de la part de Dieu ; il les bénit ensemble, il leur décerne en commun, d'une façon, pour ainsi dire, indivise, la possession et le gouvernement de la terre. Donc, si l'homme est roi, la femme est reine de ce monde sublunaire. Mais il faut bien se dire une chose : si cette égalité était absolue, si elle faisait de l'homme et de la femme deux types parfaitement semblables, doués des mêmes qualités, animés du même esprit, poursuivant le même but ou, pour mieux dire, le poursuivant de la même façon, ne serait-ce pas introduire dans la famille le dualisme, le dualisme proscrit par la religion, principe funeste, dissolvant, ayant pour instruments l'antagonisme et la paralysie, et pour résultat le néant? Il fallait dès lors que cette identité fût corrigée par la diversité, dont la seconde version cosmogonique s'est faite l'organe. Jalouse d'écarter tout d'abord les imputations de changement de principes, de palinodie de doctrine, elle commence par rendre hommage à l'identité en nous faisant voir dans la femme la chair et l'os de l'homme. Elle ne lui est donc pas inférieure, puisqu'elle est tirée de la même substance. Puis elle nous annonce la diversité attachée au sexe par le terme construire (וַיִּבֶן), en nous disant que Dieu *construisit* la côte dérobée à Adam et en fit une femme. Celle-ci est donc une construction à part, ne se confondant pas avec celle de l'homme ; elle est un monument s'élevant en face du premier, lui faisant pendant, une création, douée d'une organisation, d'un tempérament, de penchants et de qualités propres. Dieu, poursuit notre texte, l'amène, la présente à l'homme. Qu'est-ce à dire? Qu'il la lui offre comme un pré-

sent divin; il l'offre à son admiration et à sa reconnaissance comme une gracieuse compagne, faite pour charmer son existence. A cette vue, l'homme éprouve un sentiment de joie inconnu et, sentant s'éveiller en lui le céleste, le pur amour, pour un être qui lui est tout à la fois si semblable et si dissemblable, il témoigne sa gratitude, il exprime son émotion par ce cri du cœur : « Qu'elle soit nommée *Ischa* (אשה), c'est-à-dire un autre *moi* (איש), ne se distinguant de ce dernier que par la désinence féminine, c'est-à-dire par des grâces et des propriétés qui restent son partage exclusif.

Pour compléter cette donnée puisée, comme on le voit, dans l'étude attentive des textes primitifs de la Genèse, nous citerons le commentaire de la Tradition, dont la profonde signification n'échappera à personne. De la dénomination unique, mais légèrement modifiée, appliquée à l'homme et à la femme, qui sont appelés *Isch* (איש) et *Ischa* (אשה), on induit à la consécration spéciale de la langue hébraïque comme idiome de la Révélation : « Dans les autres langues, nous fait-on remarquer, il y a toujours deux termes différents pour la désignation de l'homme et de la femme. C'est *Guebar* et *Iththa* (גברא ואיתתא) en chaldéen, ανθρωπος et γυνη en grec, *vir* et *mulier* en latin, *radjel* et *mera* en arabe; seule, la langue sacrée leur décerne une dénomination commune, *Isch* et *Ischa* (1). De prime abord, on a quelque peu le droit d'être surpris de cette assertion. Comment cette particularité purement linguistique pouvait-elle valoir à l'hébreu l'insigne honneur d'être choisi pour l'expression directe du verbe divin? Eh bien, les considérations qui précèdent nous expliquent ce fait, et voici comment. Dans les autres langues, la différence d'appellation appliquée à l'homme et à la femme semblerait impliquer une séparation originelle, une sorte de scission entre le principe mâle et le principe femelle. En affirmant la diversité, elles semblent méconnaître l'identité. Seule la langue hébraïque a su concilier et déposer dans une dénomination identique la double notion de l'égalité et de la diversité: de l'égalité, au moyen d'un seul et même radical; de

(1) Beréschith Rabba, sect. 18.

la diversité, grâce à la désinence féminine qui vient modifier le terme commun *Isch*. Eh bien, oui, la langue qui a su opérer ce miracle, fixer dans un simple nom le secret de la double organisation masculine et féminine, cette langue mérite la noble distinction dont elle est l'objet.

Le dernier verset vient ensuite nous révéler, sous la forme dogmatique, la cause finale de cette création humaine, à la fois une et variée. Quelle est la cause? C'est l'attachement réciproque des époux, gage de l'existence et de la stabilité de la famille. S'il y avait entre eux égalité pleine et entière, cette dualité serait plutôt une cause d'antagonisme, comme il vient d'être démontré ; elle pourrait aboutir à la juxtaposition, jamais à l'unification. Ce qui fait de l'homme et de la femme une chair unique (1), c'est-à-dire deux moitiés se recherchant et se retrouvant (2), c'est justement l'attraction qui résulte de ce mélange d'identité et de diversité, et qui fait que les époux se complètent, l'homme par les grâces et les charmes de la femme, la femme par la fermeté et par le caractère de l'homme. Telle est la loi, tel est le mystère de la double création, portant dans ses flancs le germe de la constitution de la famille comme du développement social et humanitaire.

§ 2. *Du double principe de la domination de l'homme et de la subordination de la femme.*

Ce que nous venons de dire des inconvénients de l'égalité absolue des époux, des pernicieux effets du dualisme domestique, nous fait déjà pressentir que le gouvernail de la famille ne saurait être tenu de deux mains; que la couronne, comme dit la légende du soleil et de la lune, ne peut être portée par deux têtes. Il faut donc que ce soit l'un ou l'autre qui gouverne, ou bien, en admettant le partage d'attributions entre les époux, que chacun d'eux commande dans sa sphère, dans la limite qui lui est tracée Quelle est, sur ce grave sujet, la doctrine de la

(1) Genèse, II, 24. (2) Zo'har, Tazria, 80; Kedoschim, 81.

Révélation? Pour nous en rendre compte, nous continuerons à interroger les textes de la Genèse, comme autant de jalons posés sur la route de la science religieuse et de la science sociale. Dans l'arrêt de condamnation prononcé par Dieu contre Adam et Ève après leur chute, nous lisons ceci : « Ta passion se concentrera sur ton époux, et lui, il sera ton maître (1). » Ici nous ferons remarquer qu'une locution en tous points semblable à celle-ci termine l'avertissement donné par Dieu à Caïn : « Le péché, lui dit-il, aspirera vers toi ; mais toi, tu en es le maître (2) ». Dans les deux cas, l'être gouvernant est mis en face de l'être gouverné; mais, dans les deux cas aussi, on fait à ce dernier sa part d'influence, consistant dans l'attraction qu'il est capable d'exercer sur le premier. Y a-t-il donc similitude ou analogie entre la femme et le péché? Nous répondons par l'affirmative, et voici comment. Le péché a un rôle certain, incontestable, dans notre existence morale. N'est-il pas le désir, n'est-il pas la passion, ne participe-t-il, à ce titre, à tous les actes qui sont le produit de la sensibilité? N'est-il pas le désir qui brûle, comme une lampe perpétuelle, sur l'autel du cœur? N'est-ce pas l'âme de la vie matérielle, la chaleur se répandant d'une extrémité à l'autre de notre être, le trait enflammé traversant comme un éclair toutes nos opérations internes, doublant et triplant la dose de notre activité et, comme le soleil, vivifiant tout de ses rayons? Supprimez le désir, et aussitôt tout languit, tout pâlit, tout devient incolore; la vie perd son principal charme, la création n'est plus que cette terre aride et désolée dépeinte par le prophète (3), une région flétrie, déshéritée des jouissances corporelles comme des joies du cœur (4). C'est ce que la Tradition a supérieurement établi dans une de ces belles légendes où l'on demande d'abord la suppression radicale du *Yetzer harâa*, mais en se ravisant aussitôt, parce que l'on s'aperçoit que, lui disparu, le genre humain serait privé d'un stimulant qui lui est indispensable (5).

(1) Genèse, III, 16.
(2) Genèse, IV, 7.
(3) Isaïe, chap. XXIV.
(4) Isaïe, XXIV, 7.
(5) Talmud, Yôma, 60 ; Synhédrin, 64.

Eh bien, pour peu qu'on y réfléchisse, on découvre quelque chose de semblable dans l'amour ressenti et inspiré par la femme. Lui aussi, il est l'un des grands charmes de la vie; s'il excite chez les uns le désir brutal, il alimente chez les autres les plus nobles sentiments, en provoquant le dévouement et le sacrifice. Et puis, de même que le péché règne par les désirs qu'il fait naître en nous, de même la femme règne par l'amour qu'elle nous inspire comme par celui que nous lui inspirons. Elle gouverne par la tendresse, par la sollicitude, par cette sympathie qui l'entoure comme d'une auréole et qui lui vaut le sceptre du foyer. Elle gouverne par la grâce comme l'époux gouverne par l'autorité; elle domine par les vertus délicates de son sexe comme l'homme impose par les qualités énergiques du sien. Elle est donc bien réelle, la part de la femme, cette part exprimée par le terme *passion* (תשוקה), qui constitue la puissance de la femme non moins que celle du péché.

Mais, attendu que le gouvernement positif et direct appartient moins à la passion qu'à la raison, il est naturellement dévolu à l'homme, dans l'intérêt le mieux entendu des deux parties. Sur ce grave sujet, il importe de fixer avec précision la nature et les conditions de ce gouvernement masculin. Est-ce un pouvoir despotique, absolu, irresponsable, autorisé jusqu'à la tyrannie, fondé sur la force brutale, sur la supériorité musculaire? A Dieu ne plaise! Ce serait tout d'abord dénaturer le sens du terme qui exprime cette domination (משל) (1), signifiant le pouvoir moral, le gouvernement intellectuel, émanation de facultés plus complètes, mieux faites pour exercer le prestige du commandement. Pour le démontrer, nous n'avons qu'à invoquer l'identité d'expression déjà signalée. Quand Dieu dit à Caïn : « tu es le maître du péché », lui propose-t-il d'étouffer le désir, d'anéantir la passion, d'arracher toute sensation de son cœur? Nullement, nous espérons avoir prouvé que la morale du sentiment enseignée par la Bible n'a rien de commun avec la morale pessimiste du monachisme. Dominer ou, pour mieux dire, maî-

(1) והוא ימשל בך. Genèse, III, 16.

triser signifie guider, régler, conduire le sentiment dans de nobles voies au lieu de le laisser s'égarer dans les sentiers raboteux et les broussailles. Eh bien, la prédominance de l'homme sur la femme a les mêmes caractères : elle n'est juste et légitime qu'à la condition de guider les pas de la femme sur le chemin de l'honneur, de la vertu et des nobles affections. Ce sont là les vrais éléments du gouvernement conjugal. Nous serions tenté de résumer la doctrine dans cet adage devenu fameux sur le théâtre de la politique : « La femme règne et l'homme gouverne ».

Une dernière preuve en faveur de ce partage d'attributions entre les époux, ou du moins des limites que nous posons au pouvoir de l'homme, nous est fourni par les termes qui servent d'annonce à l'avénement de la femme. Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je veux lui donner une aide en face de lui (1) ». Or une aide n'est pas une servante ; quant à l'expression « en face de lui », voici comment la Tradition l'entend et l'explique : « La femme sera une aide pour celui qui le mérite, mais une ennemie pour celui qui n'en est pas digne 2) ». Il en résulte clairement que la femme n'est rien moins qu'une esclave livrée au pouvoir discrétionnaire d'un maître absolu. Dieu l'a douée d'une grande force de résistance, et il l'autorise à en faire usage toutes les fois que l'homme abuse de l'hégémonie. Qu'il sache donc trouver en elle l'aide qui lui est promise ; qu'il emploie la persuasion, la douceur, l'ascendant que lui donnent l'expérience et la raison, jamais l'oppression et la violence ; qu'il inspire la confiance due à la supériorité spirituelle, et non la méfiance engendrée par la brutalité ; qu'il commande par l'affection et l'amour, et non par une inexorable volonté ; qu'ils l'associe enfin à ses entreprises, à ses desseins, à ses sentiments, à ses pensées, sans lui faire mystère ni de ses craintes ni de ses espérances. Alors elle sera sa compagne ; sinon, si l'époux se métamorphose en maître, en tyran, en despote, ne sachant dire à celle

(1) Genèse, II, 18.

(2) Talmud, Yebamoth, 63 ; Beréschith Rabba, sect. 17. זכה עזר לא זכה כנגדו.

qui lui confie son sort et sa vie que « je veux », *sic volo*, *sic jubeo*, *sic pro ratione voluntas*, ô alors elle sera l'*adversaire* suscité par Dieu lui-même pour le malheur de l'homme. Ces enseignements coulent à pleins bords du récit originel du Maassé Beréschith ; aucune religion, aucune morale, que nous sachions, n'ont su les modifier. Nous ajouterons qu'ils ont conservé toute leur autorité, qu'ils sont applicables à notre société, d'une organisation complexe, non moins qu'aux âges primitifs ; ils sont l'expression la plus large et la plus exacte à la fois des rapports des époux. Nous savons bien qu'on a cherché parfois à les refaire, à les refondre, soit dans le sens de l'asservissement, soit dans le sens de l'émancipation de la femme. Mais à quoi ont abouti ces essais, ces tentatives de violences contre la morale révélée, cette prétendue amélioration de la loi divine? Au bouleversement des lois de la nature, à la perturbation des conditions de la famille. La civilisation orientale, faisant pencher la balance du côté de la subordination, n'est arrivée qu'à la transformation de la femme en femelle, dépouillée de ces trésors de tendresse et de sollicitude que renferme le cœur de l'épouse respectée et gardant son rang. La civilisation occidentale, sous l'influence des idées émancipatrices émises par l'Evangile, a exercé sa pression du côté opposé. En revendiquant pour la mère de famille des droits qui exigent plus de fermeté, de réflexion, de froide résolution que de grâce et de sensibilité, elle court risque de compromettre la paix du foyer et l'éducation des enfants, d'ébranler dans ses fondements la stabilité de la famille. N'intervertissons donc pas les rôles assignés de toute éternité à chacun des conjoints : que la femme règne par les qualités exquises du sentiment ; que l'homme gouverne par la force intellectuelle comme par l'énergie morale.

Si nous passons maintenant de la théorie à la pratique, des principes aux faits de l'histoire, celle des femmes d'Israël sera l'éclatante confirmation de la doctrine de la Genèse. Peut-on nous citer quelque part des épouses en meilleure situation que Sara, dont Dieu enjoint formellement à Abraham d'écouter les

avis, puisés dans la clairvoyance de l'amour maternel (1) ; que Rébecca, se substituant à son mari frappé de cécité pour ce qui concerne le discernement du père de famille (2) ; que Rachel, objet des premières et constantes amours de Jacob ; que Miriam, élevée au rang de prophétesse pour avoir déployé dès son enfance les qualités d'affection et de dévouement, vertus spéciales de la femme, veillant sur son frère exposé par une fatale nécessité sur les bords du Nil ; que Mi'hal, fille de Saül, sauvant David, son époux, de la fureur d'un père insensé (3) ; que la douce Abigail, apaisant par ses paroles, pleines de mansuétude et d'aménité, la juste colère de David allant fondre sur la tête de l'égoïste Nabal (4) ? Et, pour que la leçon soit complète, l'histoire sainte, à côté de ces exemples, nous en offre d'autres qui infirment l'influence de la femme... quand, sortant des limites de ses attributions, elle ose empiéter sur le domaine de l'homme. Ainsi la bien-aimée Rachel reçoit une verte semonce de Jacob lorsque, par un caprice d'épouse adulée, elle lui fait un reproche de sa propre stérilité (5). Ainsi encore Miriam est punie lorsque, dans son orgueil, elle prétend être l'égale de Moïse en inspiration prophétique (6). Mieux inspirée, Débora, prophétesse aussi, décline l'honneur que lui fait Barak de lui confier le commandement de l'armée d'Israël (7). D'autre part, la même Mi'hal, dont nous venons de louer le courage et le dévouement conjugal, s'attire une sévère réponse de la part de David quand, prétendant lui en remontrer sur l'exercice de la dignité et de la majesté royales, elle lui reproche son attitude pleine d'abandon dans une solennité publique (8). Quelles sont, en dernier lieu, les vertus que l'histoire relève dans Esther ? Est-ce qu'on la loue d'être une grande reine, portant noblement, c'est-à-dire fièrement, le sceptre et la couronne ? Nullement. Ce que l'on admire en

(1) Genèse, XXI, 12.
(2) Genèse, XXV, 28 ; XXVII, 4, 8, 13 et 33 ; XXVIII, 3 et 4.
(3) I Samuel, XIX, 11-17.
(4) I Samuel, XXV, 18-33.
(5) Genèse, XXX, 2.
(6) Nombres, XII, 2-15.
(7) Juges, IV, 9.
(8) II Samuel, VI, 20-22.

elle, c'est sa grâce, sa modestie, son dévouement pour son peuple, ces nobles insignes de la femme douce et forte à la fois, ces belles qualités qu'elle sait conserver sur le trône, et qui ne l'empêchent pas de déployer une rare fermeté contre le persécuteur des juifs, aussi lâche qu'orgueilleux (1). Cette double série d'exemples tirés de la réalité historique est bien faite, ce nous semble, pour fixer les rapports de l'épouse avec l'époux, les droits et les devoirs de la femme vis-à-vis de ceux de l'homme. Autant elle est toute-puissante dans le cercle de ses attributions légitimes, au département des grâces, des affections tendres, de l'exquise sensibilité, affluents du divin fleuve de l'amour, autant elle est répréhensible, dévoyée, exposée à toutes sortes d'échecs, quand elle usurpe les fonctions maritales, cessant de remercier Dieu de l'avoir faite selon sa volonté (2), protestant contre la position qui lui est faite. Alors il arrive ce qui arrive à quiconque lâche la proie pour l'ombre : en poursuivant le but qui est hors de son atteinte, elle perd ses qualités natives, ses grâces féminines, qui lui assuraient le pouvoir, l'empire du foyer.

§ 3. *Solution de la contradiction apparente entre les opinions émises sur la femme par la Révélation biblique.*

Le double courant que nous venons de signaler nous aidera à lever une objection faite contre la théorie biblique à l'endroit de la femme. On lui reproche, non sans quelque raison spécieuse, d'être en contradiction avec elle-même, de nous offrir un antagonisme perpétuel, ici louant la femme, l'élevant jusqu'au septième ciel, là lui jetant l'insulte et le mépris à pleine voix. Veut-on des preuves de cette opposition extrême ? Voici d'abord l'Ecclésiaste chagrin qui nous dit : « J'ai bien trouvé un homme sur mille, mais pas une femme dans ce même nombre ». Il la qualifie ensuite « un mal pire que la

(1) Esther, II, 15; IV, 4 et 16; VII, 3-6.

(2) Rituel, première bénédiction de l'office du matin.

mort, dont le cœur est un tissu de piéges et de chausse-trapes, et les mains des chaînes (1) ». A son tour, l'auteur des Proverbes ne cesse de nous mettre en garde contre la mauvaise femme armée de séductions, conduisant au précipice par un chemin bordé de fleurs et y jetant sans pitié ses nombreuses victimes (2). Puis il nous montre la femme sotte, charnelle et sensuelle, assise à la porte, sur un siége élevé, d'où elle invite les passants à entrer dans son palais ; ils ne se doutent pas, les malheureux, qu'ils vont s'asseoir au banquet de l'enfer (3). Cette esquisse de la femme éhontée est complétée par une foule de sentences disséminées dans le recueil, et dont voici les principales : « La femme éhontée est pour son époux une vraie pourriture. — Mieux vaut habiter un coin du toit ou le fond du désert qu'à côté d'une femme quinteuse ou querelleuse (4). » Maintenant examinons le revers de la médaille, voyons si le sage Salomon, payé pour médire des femmes, ne trouve rien à dire en leur faveur. Eh bien, le même Ecclésiaste d'humeur si morose, la même sagesse proverbiale tout à l'heure si sévère pour la femme, vont nous fournir de riches compensations. Celui-là place le bonheur domestique dans la vie conjugale : « Cherche la vie, s'écrie-t-il, à côté de la femme de tes amours (5). » Celle-ci ne manque pas de mettre en regard de la femme vicieuse « la femme vertueuse, la femme forte, vaillante, ange gardien de la famille (6) ».

Remarquons bien d'ailleurs que le livre des Proverbes se termine par le bel éloge de la femme de bien, félicitée par ses enfants, complimentée par son époux, accueillie par les applaudissements de tous ses concitoyens rendant hommage non pas à ses grâces fragiles ni à sa beauté éphémère, mais à la pratique des nobles vertus (7). Si, comme on dit vulgairement, c'est la fin qui couronne l'œuvre, on ne saurait sérieusement

(1) Ecclés., VII, 26-28.
(2) Prov., V, 3-9; VI, 24-29; VII, 10-23.
(3) Prov., IX, 13-18.
(4) Prov., XII, 4; XXI, 9 et 19; XXV, 24; XXVII, 15.
(5) Ecclés., IX, 9.
(6) Prov., V, 15-19; IX, 1-6; XI, 16; XII, 4; XIV, 1; XVIII, 22; XIX, 14.
(7) Prov., XXXI, 10-31.

reprocher au fils de David d'avoir méconnu la femme. Nous irons plus loin dans cette apologie de la doctrine biblique : il nous semble que, dans ces tableaux opposés, par ces louanges qui frisent l'apothéose et qui ont leur contre-poids dans le blâme poussé jusqu'à la flétrissure, se trahit une profonde intelligence du rôle de la femme au sein de la famille et de la société. La conclusion à tirer de cette appréciation contradictoire, c'est que la femme ne saurait être ni bonne ni mauvaise à demi. Mauvaise, elle est un fléau, un calice d'amertume, un tourment infernal ; bonne, elle est le charme, la joie, la lumière du foyer, répandant autour d'elle un rayonnement et des parfums célestes. Après tout, nous doutons fort que la femme se fût mieux accommodée du silence, c'est-à-dire de l'indifférence de l'Écriture, que de ce jugement double et opposé. La fille d'Ève n'a-t-elle pas toujours préféré la haine à l'indifférence des hommes ? Le sexe faible ne tient-il pas à appeler sur soi à tout prix l'attention du sexe fort ? Ne lui sied-il, ne lui convient-il pas d'être critiqué, blâmé, censuré, condamné, plutôt que de passer inaperçu ? C'est donc en parfaite connaissance de cause, avec ce génie intuitif qui lui est propre, que la Révélation s'étend avec une certaine complaisance sur le double courant que nous venons de prendre sur le fait, contraire par sa direction, mais également puissant par ses résultats, par l'influence bonne ou mauvaise, salutaire ou funeste, mais toujours certaine, qu'il réalise dans son parcours.

En définitive, il y a partage d'attributions entre les époux ; ce partage subsiste en fait comme en principe ; il est déterminé par la loi comme par l'histoire, par le précepte comme par l'exemple. La femme n'a pas à se plaindre de son lot, merveilleusement adapté à sa nature intime, à ses qualités natives. Vouloir l'échanger contre celui de l'homme, ce serait tendre au bouleversement de l'ordre naturel, provoquer ce que la Tradition appelle avec raison la désorganisation de l'ordre de la Genèse (שיבוש סדרי בראשית). Que la femme ne cesse donc de s'acquitter noblement de son ministère de grâce et de charité !

Qu'elle ne prête jamais une oreille favorable au langage mielleux, perfide, de ces faux amis qui revendiquent pour elle le gouvernement civil et politique, qui lui conseillent de troquer le sceptre et la couronne façonnés par les grâces contre les engins redoutables de la lutte et des responsabilités viriles! Ce serait chèrement payer son orgueil et son imprudence, car elle subirait le sort d'Ève cédant aux suggestions du serpent tentateur.

§ 4. *Des lois qui doivent présider aux rapports des époux.*

L'importance attachée à l'union des époux comme base constitutive de la famille suffirait à elle seule pour nous expliquer la nécessité des nombreuses lois qui régissent, partout et toujours, l'institution du mariage. Parmi ces lois, il en est deux notamment sur lesquelles il convient de s'arrêter un instant, soit pour en saisir l'esprit, soit pour les défendre contre les critiques qu'elles n'ont pas manqué de soulever. Il s'agit de l'adultère et du divorce, ainsi que des dispositions y relatives.

De l'adultère. La pénalité si sévère édictée par la Loi de Moïse contre l'adultère est une conséquence logique du rôle assigné à la femme dans la constitution de la famille. Le législateur eût été vraisemblablement plus clément s'il avait moins tenu à l'indissolubilité du lien matrimonial. Il faut bien se le dire : la femme qui trahit son serment et sa foi ne commet pas seulement un outrage contre la sainteté du nœud conjugal ; elle compromet, elle trouble dans sa source l'intégrité de la famille humaine. Elle y pratique une double brèche : la première, en désorganisant la direction du ménage, en laissant tomber de ses mains le sceptre du gouvernement domestique pour le jeter en proie au libertinage et au désordre ; la seconde, plus grave, vraiment irréparable, c'est l'horrible mixture d'un sang étranger à celui qui seul doit entrer dans la sainte et pure formation de la famille. Pour mieux caractériser cette

violation, nous invoquerons les données de la morale mystique ci-dessus exposées (1). A l'entendre, ce croisement infâme ne tend à rien moins qu'à enlever à la famille humaine son identité pour l'abaisser au niveau de l'accouplement bestial. On sait d'ailleurs de quels soins jaloux la Loi mosaïque entoure l'intégrité des espèces, intégrité qu'elle tient à sauvegarder chez l'animal et jusque dans la production végétale, grâce à l'interdiction de tout croisement des espèces (כלאים) (2). Cependant il ne faut pas oublier une différence essentielle entre l'homme et la brute, hautement proclamée par la Genèse, à savoir que le premier a sur la dernière l'immense supériorité de l'individualité et de la personnalité. L'animal ne procède que par espèce (לְמִינֵהוּ) ; seul le fils de l'homme jouit, à l'instar des anges et des esprits purs, de la plénitude de la vie individuelle (3). Or cette personnalité doit se perpétuer au sein de la famille ; tout mélange, toute promiscuité commise, non-seulement en acte mais encore en pensée, constitue une violation de la dignité humaine, une atteinte portée à la loi de la nature, une dégradation de la personne faite à l'image et à la ressemblance de la Divinité. Ceci nous fournit l'explication d'une disposition du droit pénal, d'un fait de la législation universelle, se montrant partout plus impitoyable pour l'adultère de l'épouse que pour celui de l'époux. Pourquoi ? Parce que c'est au sein de la femme que Dieu a confié le dépôt de cette procréation personnelle et individuelle. C'est elle, par conséquent, qui est la grande coupable en violant ce dépôt sacré, en altérant les sources de la génération. Elle trangresse tout à la fois la loi divine et la loi humaine ; au pur réservoir de l'officine de l'individu humain, elle substitue le réceptacle de la production de l'espèce animale, descendant de la noble condition de la femme pour se transformer en femelle !

Après la Loi viennent les Prophètes, marquant à leur tour

(1) Voy. plus haut, IIe partie, chap. VI, § 2.

(2) Lévit., XIX, 19; Deutér., XXII, 9-11. Maïmonide, *Guide*, troisième partie, chap. XXXIX. Cf. Na'hmonide, comment. à la Thora, *loc. cit.*

(3) Ikarim, livre Ier, chap. II. Cf. notre *Morale individuelle.*

du signe de la réprobation la femme adultère ; ils le font dans cette langue ardente et poétique dont ils ont gardé le secret. Rien ne saurait mieux exprimer l'horreur qu'ils professent pour cette abjection que la comparaison qu'ils établissent entre elle et le crime de l'idolâtrie, comparaison qui occupe une si grande place dans leurs allocutions, dans celles notamment d'Osée et d'Ézéchiel (1), comparaison d'une justesse et d'une précision remarquables, le polythéisme étant pour Israël, voué au culte du monothéisme, ce qu'est la polyandrie pour la femme consacrée à un époux unique et appelée à reproduire, pur et sans mélange, le type adamique.

Nous savons bien que nous allons nous heurter ici contre la protestation évangélique ayant pour objet de réhabiliter la femme pécheresse, affirmant qu'*il lui sera beaucoup pardonné parce qu'elle a beaucoup aimé* (2), maxime qui ne ressemble pas peu à une prime d'encouragement donnée au vice. Nous craignons fort, en effet, que cette indulgence, cette mansuétude, cette réaction, si l'on veut, contre le rigorisme du principe mosaïque, ne soit grosse de conséquences peu favorables à l'inviolabilité du lien conjugal. Ne les avons-nous pas d'ailleurs sous les yeux ? Pouvons-nous les fermer à l'évidence ? N'assistons-nous pas à une sorte d'apothéose de l'adultère, de l'adultère triomphant dans le roman et dans le drame, de l'adultère inspirant et dirigeant cette grande école des mœurs qui s'appelle le théâtre, inoculant le poison à la jeunesse par l'étalage de ses succès, exerçant cette fascination que provoque le luxe et le plaisir unis à la beauté, chantés, célébrés par les accords divins de la lyre, restituant sur une scène plus vaste, au milieu des splendeurs modernes, l'antique culte de Cythère et de Paphos ? Est-ce que de pareilles orgies, tolérées, pour ne pas dire encouragées, par les pouvoirs qui procèdent du christianisme, ne sont pas autant d'arguments en faveur de l'esprit, sinon de la lettre, de la législation mosaïque en matière d'in-

(1) Osée, chap. I, II et III; Ézéchiel, chap. XVI et XXIII; Jérémie, II, 20; III, 1, 3, 6, 8 et 9.

(2) Luc, VII, 47.

fidélité conjugale ? N'est-ce pas à elle que nous devons, après tout, la conservation du type israélite, servant de gaîne à la tradition israélite ? C'est elle aussi, mais elle seule, qui est douée d'une assez forte dose d'énergie pour arracher à l'adultère son masque avec ses oripeaux, pour jeter l'horreur de ses turpitudes à la face de ses amants (1).

Est-ce à dire qu'il faille en revenir aux sévérités de la loi biblique pour la répression de l'adultère ? Conseiller une mesure aussi extrême, ce serait méconnaître, nous l'avouons, l'esprit de nos jours et les mœurs de notre époque. Mais si nous ne pouvons invoquer à cet égard la justice expéditive du Code pénal sémitique, si nous admettons, dans une certaine mesure, le pardon dont l'Evangile veut bien couvrir la pécheresse repentante, gardons-nous bien d'aller, comme lui, jusqu'à l'absolution du péché ; n'oublions jamais que l'adultère est un crime de lèse-majesté divine et humaine, et, à ce titre, un élément désorganisateur, cause de la dissolution du mariage, ce qui nous amène naturellement au principe du divorce.

Du divorce. Le divorce est attaqué tout d'abord, nous ne l'ignorons point, au nom même de l'unité et de la stabilité de la famille. Quoi ! nous dit-on, la famille israélite doit être un modèle d'union, de concorde, d'harmonie, et vous venez y introduire un véritable dissolvant ! Quoi ! le nœud conjugal, cette clef de voûte de l'édifice social, pourra à tout instant être rompu, brisé par la répudiation ? Cette objection vient s'étayer à son tour sur l'autorité de l'Évangile, mettant dans la bouche du maître les paroles suivantes : « Il n'est pas permis à l'homme de séparer ce qui a été uni par Dieu (2). » Ici encore notre réponse sera puisée dans la réalité sensible. Il faut bien, dirons-nous à nos contradicteurs, que le divorce soit nécessaire, puisque le moyen de le supprimer n'a pas encore été trouvé. Certains législateurs, prenant dans un sens trop littéral le texte de l'Évangile, lequel admet cependant le divorce pour le fait d'adultère (3), ne purent néanmoins se résoudre à

(1) Osée, II, 1.

(2) Math., XIX, 6 ; Luc, IX, 9.

(3) Tel est du moins le sens de la version de Math., sinon de celle de Luc. Cf. les textes, *u. s.*

lier à la même chaîne des époux pour qui la vie en commun devient intolérable. Qu'ont-ils fait? Ils se sont arrêtés au *mezzo-termine* de la séparation de corps, qui n'est qu'un divorce déguisé, en entraînant avec elle tous les inconvénients sans en réaliser les avantages. Qu'y a-t-il de sérieux dans cette union nominale qui ne couvre que le vide, dans ce foyer domestique abandonné par son ange gardien, par celle qui en est l'âme, n'offrant plus que des cendres froides là où brillaient les feux de l'hymen? Mais c'est, nous réplique-t-on, pour sauver l'unité de la famille. Singulière justification que celle qui prétend métamorphoser en instrument de conservation le dissolvant qui en disjoint les parties principales! La femme déchue, reconnue indigne de la garde du foyer, dépouillée de la direction domestique, perdue dans l'esprit de son époux dont elle a trahi la foi, est-elle un élément de concorde ou de discorde? Ne vaut-il pas mieux qu'elle soit radicalement séparée de la famille, pour cesser de faire obstacle à l'union et à la concorde, qui ne peuvent s'y rétablir qu'au moyen de son remplacement par une autre directrice, mieux pénétrée de ses devoirs, ou du rapprochement plus étroit des autres membres de la famille? Peuvent-elles enfin refleurir tant qu'elles sont en présence de leur ennemie, de celle qui les a chassées? Enfin, si l'on examine de plus près la fameuse sentence « l'homme ne saurait séparer ce que Dieu a uni », on la trouve plus spécieuse que solide. Est-il possible, en effet, de transporter l'infaillibilité divine au beau milieu de la fragilité humaine et de nos infirmités morales? Les hommes sont faits, cela est incontestable, pour se supporter réciproquement : chacun de nous ayant ses vices et ses défauts, nous devons nous faire des concessions mutuelles. Cette règle oblige particulièrement les époux, qui, selon le texte même invoqué par l'Évangile, ne doivent former qu'une seule chair (1). Mais la cohabitation des époux ennemis, au lieu d'opérer cette unification si désirable, n'est plus qu'un déchirement perpétuel : faudra-t-il river à la même chaîne, à l'instar des forçats, des conjoints pour qui la vie commune n'est plus

(1) Genèse, II, 24.

qu'une souffrance ou un scandale? Que l'on ne procède ni légèrement ni précipitamment à ce moyen de dissolution, nous l'admettons sans difficulté; que l'on entoure la faculté du divorce de toutes sortes de précautions, rien de mieux; que le législateur prenne ses mesures contre la facilité de la répudiation, qui pourrait dégénérer en libertinage, nous l'approuvons hautement. Mais que, par suite d'une interprétation outrée du texte de la Genèse, on forge pour le couple humain une chaîne éternelle, qui ne saurait être brisée ni par la trahison, ni par le crime, ni par la violation des plus solennels et plus saints engagments, c'est méconnaître et les graves conséquences de l'adultère et la nature même de l'union matrimoniale. Il faut donc protester contre une doctrine qui, contrairement à l'intention de son auteur, nous le voulons bien, fournit des encouragements au désordre des mœurs et porte atteinte non-seulement à la Loi de Moïse, mais à la Loi morale universelle.

§ 5. *Résumé de la doctrine traditionnelle sur les rapports des époux.*

Une question de cette importance, qui a préoccupé tous les grands législateurs de l'humanité, et qui, même à cette heure, est l'un des grands soucis des esprits politiques comme des moralistes, ne saurait être trop élucidée. Il ne saurait donc être sans intérêt de la soumettre au contrôle de la Tradition, après l'avoir étudiée au point de vue de l'Ecriture, pour arriver à des résultats précis. Nous allons donc réunir dans ce paragraphe les grands traits de la pensée talmudique et rabbinique en cette matière, afin de nous édifier soit sur sa conformité, soit sur sa discordance avec les enseignements bibliques. Constatons de prime abord la concordance de la méthode: ainsi que nous venons de le faire, le Talmud cherche dans les textes du *Maassé Bereschith* la corrélation des époux, leur situation respective, les conditions primitives, ethnologiques, des deux sexes.

La double version de la formation du couple humain. La

contradiction qui paraît résulter des deux versions de la Genèse, la première affirmant la création simultanée de l'homme et de la femme, la seconde nous montrant la femme tirée d'une des côtes d'Adam, ne pouvait échapper à la perspicacité de la Tradition. Pour concilier ces deux versions, nos théologiens estiment que le père du genre humain était, dans le principe, ou bien androgyne, réunissant en lui les deux caractères du mâle et de la femelle, ou un être à deux faces (דו פרצופין, προσωπον) ensuite séparées pour former deux êtres distincts (1). Si nous ne nous méprenons pas sur le sens profond de cette interprétation, qui, comme toutes celles qui portent sur l'exposé cosmogonique de Moïse, vise un des mystères de la création, il s'agirait encore de la double condition de l'égalité et de la diversité des sexes, celle-ci mise en relief par la seconde version, celle-là par la première. *L'homme a été créé androgyne*, qu'est-ce à dire? Que, par une exception à la formation purement animale où les sexes surgirent distincts et séparés, Adam et Ève furent taillés, si l'on peut dire ainsi, dans le même bloc. Mais pourquoi ? Pour offrir la vivante image de leur égalité, de leur similitude devant Dieu. Cette égalité est-elle remise en question par la seconde version? Pas le moins du monde ; elle veut seulement établir que ce n'est pas l'uniformité, mais la diversité, que Dieu avait en vue. La double face d'Adam, les deux visages, les deux figures que lui attribue la légende, signifient donc une double personnalité à base unique, à support commun. L'homme et la femme sont donc, en définitive, l'un des plus remarquables produits de cette harmonie qui préside au *Maassé Bereschith*, et qui n'est pas autre chose que la variété dans l'unité. Oui, ils sont divers, divers par le tempérament, divers par leurs aptitudes, divers par la combinaison de leurs facultés rationnelles et sentimentales, mais appelés à s'unifier ou, pour mieux dire, à se compléter mutuellement. Là ne s'arrête pas l'appréciation traditionnelle de la femme ; elle s'étend avec complaisance sur la valeur du présent que Dieu fait à l'homme en lui donnant cette compagne ;

(1) Bereschith Rabba, sect. 8; Talmud, Eroubin, 18.

il la lui présente, non pas à l'état brut, mais couronnée de cette luxuriante chevelure, sa beauté et son orgueil (c'est le sens du mot תִּרְבָּז, qui en langue chaldéenne veut dire *coiffer*) (1), belle et parée, couverte de joyaux, c'est-à-dire des grâces et des qualités qui font le charme de la vie conjugale (2). Mais qu'on ne prenne pas le change sur cette beauté féminine : l'épouse n'est pas seulement faite pour plaire, pour servir de jouet gracieux au maître de la maison. Dès sa formation, elle est élevée à la hauteur d'une compagne, sollicitée à seconder son époux, à lui servir d'aide et de soutien dans les épreuves de la vie. Telle est la signification attachée à ce nom de עֵזֶר dont la qualifie la Bible (3) et que la Tradition prend dans son acception la plus large. Comme aide, nous dit-elle, la femme doit être pour l'homme une joie, une bénédiction, la vraie félicité, le meilleur préservatif contre le péché, un rempart contre le chagrin et les tribulations, un refuge assuré contre les vicissitudes et les déceptions dont chacun de nous a sa part (4). N'oublions pas de constater que ces prérogatives de la liaison matrimoniale sont tirées de textes bien formels, conformément à la méthode exégétique de la Loi orale.

Subordination de la femme à l'homme. Quant à la subordination de la femme à l'homme, il s'agit de s'entendre. Au point de vue légal, la Tradition l'admet pleine et entière. Le code civil rabbinique traite l'épouse en vraie mineure, la plaçant sous la tutelle du mari pour tout ce qui a trait au gouvernement des intérêts de la vie conjugale et de famille (5). Il entend que le pouvoir soit là où est la responsabilité. Comment l'époux remplirait-il les devoirs de chef de famille s'il n'avait pas le pouvoir nécessaire pour les exercer et les faire prévaloir ? Cette autorité toutefois n'est pas sans limites ; il lui est posé des bornes qu'elle ne saurait franchir impunément. Pour n'en citer qu'un exemple, nous viserons la disposition légale en

(1) Beréschith Rabba, sect. 18; Talmud, Nidda, 65.

(2) *Ibid.*

(3) Genèse, II, 18.

(4) Beréschith Rabba, *u. s.*; Talmud, Yebamoth, 63.

(5) Voir les deux Codes, Eben ha-éze et Hoschen ha-mischpad, *passim*.

vertu de laquelle les mauvais traitements, les sévices et les voies de fait dont userait le mari constituent un cas de divorce au profit de la femme maltraitée (1). Nous ne sachions point de législation allant plus loin dans la voie de la protection féminine. Le pouvoir marital n'a donc rien d'exorbitant; il ne saurait dégénérer en tyrannie.

D'autre part, la tradition se montre jalouse de rendre à la femme en ascendant moral ce qu'elle semble lui enlever en pouvoir légal, l'entourant de fortes garanties, tant positives que négatives. Celles-ci ont leur expression dans la défense faite à l'époux de provoquer, par ses mauvais procédés, les larmes de l'épouse, car les pleurs de la femme, nous dit-on, appellent sur celui qui en est la cause la vengeance divine (2). Celles-là commandent au mari d'aimer sa femme comme lui-même, de l'honorer plus que lui-même, car le bonheur domestique est à ce prix (3). Aller au delà de ces prescriptions, ne serait-ce pas tomber dans l'exagération, dans les utopies de l'ancienne chevalerie? La Tradition est loin aussi, comme on le prétend, de faire litière de l'intelligence féminine; elle reconnaît, au contraire, à la femme une conception plus rapide, plus spontanée qu'à l'homme; elle la lui attribue au nom de la Révélation biblique, et grâce à une nouvelle interprétation du terme עֵזֶר, déjà cité (4). Ajoutons que cette assertion a été confirmée par un de ces dictons populaires, écho de la vérité doctrinale : « Si ta femme est une naine, penche-toi bien pour mettre ton oreille au niveau de sa bouche, afin de ne perdre aucune de ses paroles (5) ». Au surplus, veut-on avoir une idée juste de l'influence morale que la Tradition reconnaît à la femme, il suffira de savoir que cette influence s'étend jusqu'à la transformation de l'époux, soit en bien, soit en mal, ici faisant du juste un impie, là métamorphosant l'homme vicieux en modèle de vertu, changeant le plomb vil en or pur (6); on lui confie surtout, comme le plus en rapport avec son génie,

(1) *Traité du divorce*, chap. 154.
(2) Talmud, Baba Mezia, 59.
(3) Talmud, Yebamoth, *loc. cit.*
(4) Voy. p. 170; Beréschith Rabba, et Talmud, Nidda, *u. s.*
(5) Talmud, Baba Metzia, *u. s.*
(6) Beréschith Rabba, *u. s.*

avec son exquise sensibilité, le département des grâces et de la charité, hommage rendu à sa sollicitude aussi vive qu'intelligente en matière de bienfaisance (1). On n'hésite pas à qualifier de *divine* l'influence de la femme, et l'on invoque à cet égard le triple et solennel témoignage de la Loi, des Prophètes et des Hagiographes (2). Après ces nombreux et éclatants témoignages, il faut convenir que la femme israélite est quelque peu au-dessus du rôle que lui assigne le bonhomme Chrysale :

« ..... Une femme en sait toujours assez
Quand la capacité de son esprit se hausse
A connaître un pourpoint d'avec un haut-de-chausse (3). »

Elle a le droit d'aspirer à de plus hautes visées, la femme intelligente, qui est un présent de Dieu (4).

Pour rester dans la stricte vérité, nous nous empresserons de reconnaître que la Tradition est loin de flatter la femme, de lui élever ce piédestal factice élaboré par les mains débiles de la galanterie. Fidèle aux enseignements de l'Écriture, dont elle ne cesse de s'inspirer, fidèle aussi à ceux de la nature et de l'expérience, elle nous montre la femme à l'endroit et à l'envers, avec ses vices et ses vertus, avec ses qualités et ses défauts, avec ses avantages et ses infirmités, ne nous cachant ni ses caprices, ni ses humeurs, ni ses légèretés, ni la mobilité de ses impressions, ni ses petites curiosités, ni son babil inconsidéré, source de dissensions fréquentes (5). L'appréciation que nous avons déjà faite du point de vue biblique s'applique de même à celui de la Tradition. Elle a d'ailleurs sa raison d'être, qui remonte jusqu'aux origines de la Révélation. Ce double courant, tantôt bienfaisant, tantôt malfaisant, reproduit par ses deux organes principaux, a son point de départ dans la formule même qui sert à annoncer la création de la femme : « Elle doit être une aide en face de l'homme (6) ». Qu'est-ce

(1) Talmud, Taanith, 23; Ketouboth, 67.
(2) Talmud, Moed Katan, 18.
(3) Molière, *les Femmes savantes*, acte II, scène VII.
(4) Prov., XIX, 14.
(5) Beréschith Rabba, sect. 18; Talmud, Kidouschin, et *passim*.
(6) Genèse, II, 18; Talmud, Yebamoth, 63. זכה עזר לא זכה כנגדו.

à dire ? Aide et adversaire, *aide* quand elle est bonne, *adversaire* lorsqu'elle suit la mauvaise voie, compagne fidèle ou perfide, bon ou mauvais génie, ange ou démon.

De l'adultère et du divorce selon la Tradition. Nous compléterons cet exposé de la doctrine talmudique par des considérations sommaires sur les lois capitales régissant la liaison et la dissolution matrimoniales. L'adultère y est traité avec non moins de sévérité que par Moïse lui-même, taxé de crime horrible, de nature à entraîner la ruine non-seulement de la famille, mais de la société tout entière (1). C'est à la violation des saintes lois de l'hyménée que l'on attribue les grandes catastrophes historiques, le déluge universel, la destruction de Sodome, la décadence d'Israël et la chute finale de la royauté (2). De là toute une série de dispositions préventives et de mesures de précaution prises contre cette profanation, toute une haie de prohibitions ayant pour objet l'inviolabilité du nœud conjugal. Il semblerait toutefois que les auteurs du droit canon n'aient pas une confiance absolue dans l'efficacité de ces prescriptions et qu'ils n'entendent pas davantage leur attribuer une éternelle durée. Ceci ressort avec évidence d'un texte de la Mischna relatif à la femme soupçonnée (סוטה). Cette femme dont César ne voulait pas, mais par pure vantardise, était soumise, d'après la Loi mosaïque, à la redoutable épreuve des eaux amères (3). Or, la Tradition enseigne que cette Loi n'était réellement efficace que tout autant que le mari n'aura pas manqué, de son côté, à la foi conjugale. Il arriva donc que, vers la fin du second temple, sous l'influence démoralisante de la dynastie des Hérode, le flot de la corruption montant, montant sans cesse, l'illustre R. Yohanan Ben Zakaï n'hésite pas à supprimer l'épreuve, à renoncer à cette application du jugement de Dieu (4). Profond enseignement en ce qui touche la corrélation intime des mœurs et des lois ! Prétendre à la pureté, au sein immaculé de l'épouse, quand on se livre soi-même au désordre, à tous les excès du libertinage, n'est-ce pas une

(1) Talmud, Kidouschin, 2, et *passim*.
(2) *Ibid.*
(3) Nombres, chap. V.
(4) Sôta, chap. IX, Mischna finale.

contradiction flagrante entre l'exemple et le précepte? A-t-il le droit d'exiger la fidélité de l'épouse, l'époux qui la comprend et la pratique si mal? Que l'on veuille bien se rappeler ce qui a été établi plus haut (1), à savoir que l'adultère n'est pas seulement une transgression morale, mais une infraction à l'ordre de la création, qualifiant la promiscuité de l'espèce humaine de crime contre nature, nous voulons dire contre la nature de la personnalité humaine, essentiellement spécifique, par laquelle elle se distingue de la nature animale, réduite à l'existence générique. Or c'est cette atteinte à la loi divine, c'est cette pratique du sacrilége qui sollicite l'intervention miraculeuse de Dieu dans l'épreuve des eaux amères. Mais elle perd sa raison d'être, le miracle serait stérile, si l'un des conjoints ne respectait pas plus que l'autre la sainteté de l'hymen, si cette haute distinction entre l'homme et l'animal était méconnue par l'époux autant que par l'épouse. A côté de cette leçon de morale universelle vient s'en placer une autre, relative à l'opportunité de l'application des lois pénales. En supprimant celle des épreuves des eaux amères, le célèbre chef de l'Académie de Yamnia (Jabné) reconnut cette grande vérité qu'il est nécessaire d'adapter les lois aux mœurs, et qu'il peut arriver des moments où certaines prescriptions mosaïques cesseraient d'être applicables. Envisagée à ce point de vue, la loi biblique de l'adultère, correspondant au principe de la sainteté, ne saurait convenir qu'à un état social où la sainteté est honorée, respectée, considérée comme le fondement de la vie morale et religieuse. Elle ne saurait, par conséquent, jouir de l'inamovibilité, ni s'imposer à toutes les situations que font surgir les vicissitudes humaines. Mais cette réserve dont s'inspire la Tradition, et qui dénote chez ses organes autant d'esprit de conduite que de connaissance du cœur humain, n'affaiblit en rien le culte professé par le judaïsme tout entier pour la pureté des mœurs et l'inviolabilité du lien matrimonial.

Il nous reste encore à fixer la doctrine en matière de divorce : à cet égard, nous soutenons que l'on aurait tort de

(1) Voy. plus haut, p. 163 et 164.

conclure d'une certaine discussion consignée dans la Mischna (1), à une trop grande facilité, pour ne pas dire à l'encouragement donné à cette faculté de la dissolution du mariage. Il est vrai que deux grandes autorités rabbiniques, l'école de Hillel et le docteur Akiba, permettent la répudiation pour des motifs peu sérieux (2). Mais il y a loin d'une simple opinion, fondée sur l'interprétation arbitraire d'un texte biblique, à une doctrine constante. Celle-ci est ailleurs ; elle a son expression dans plusieurs passages et propositions d'une rare précision. « Répudier sa première femme, nous dit-on, c'est faire verser des larmes à l'autel de Dieu (3) » ; ce qui sans doute signifie que l'homme qui use du divorce démolit l'autel de la famille, par suite de son refus de sacrifier sur cet autel les petites contrariétés, les différends mesquins qu'on ne saurait éviter dans l'existence commune. De nombreux faits cités par le Talmud nous montrent, d'autre part, plus d'une Xantippe gardée et honorée par des époux qui ne le cédaient guère à Socrate (4). On peut en conclure que l'incompatibilité d'humeur n'était pas jugée une raison suffisante pour trancher le nœud conjugal. Constatons enfin que le code rabbinique, dernière expression de la législation canonique, réduit la faculté du divorce à très-peu de cas ; ce sont : l'infidélité de l'épouse, patente ou latente, son état de rébellion contre la puissance maritale, une conduite en opposition flagrante avec la religion et la morale (5).

En définitive, l'écart n'est pas considérable entre les tendances traditionnelles et la doctrine évangélique. Elles ne diffèrent radicalement que sur un point unique, sur l'interdiction absolue du divorce, laquelle n'est d'ailleurs professée formellement que par le second évangéliste, interdiction qui a passé dans la législation de quelques peuples chrétiens, au détriment de la sincérité conjugale et de la stabilité de la famille. Fondée sous les auspices des grands principes que nous

(1) Guittin, chap. IX, Mischna finale.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, Talmud, fin.
(4) Talmud, Yebamoth, 63.
(5) Code rabbinique, troisième partie, *Traité du Divorce*, chap. CLIV.

venons de développer, la famille israélite possède cette force et cette solidité qui sont inhérentes à ceux de la Révélation.

§ 6. *De l'éducation de la femme et de ses rapports avec le monde.*

Quand on parle de l'éducation de la femme, il importe d'en faire deux parts, celle des travaux manuels et celle de l'instruction proprement dite. Voyons ce que nos livres saints, la Loi écrite et la Loi orale, nous enseignent sur chacun de ces deux points. Le premier est mis en évidence par l'exemple bien plus que par le précepte. Si haut que l'on remonte le cours de l'histoire, on rencontre la femme chargée de la direction du ménage et des soins d'entretien qu'elle exige. Ni Sara ni Rébecca, pas plus que Rachel et Lia, ne se reposaient sur le travail de leur domesticité, mais elles veillaient elles-mêmes à tout le détail du gouvernement intérieur. Il ne faudrait pas croire que ces soins se bornaient à la partie la plus matérielle des fonctions ménagères, telles que les préparations culinaires, formellement attribuées aux deux premières (1). Dès la plus haute antiquité, elles étaient initiées aux travaux d'aiguille ; on leur apprenait à manier le fuseau et la quenouille, à filer la laine et le lin, à s'élever dans ces labeurs domestiques jusqu'à la hauteur de l'art. On nous cite avec éloge les femmes habiles qui mettaient leur savoir-faire au service du culte pour l'élaboration et le tissage des fines laines destinées à l'ornementation du tabernacle (2). Dans le portrait magistral de la femme forte, on rend un hommage particulier à son habileté dans les travaux féminins : « Elle va à la recherche de la laine et du lin pour les travailler avec goût.... De sa propre main elle taille les draps, confectionne le fil sextuple et la pourpre (3). » Les fictions d'Homère, les Pénélope et les Nausicaa, sont des réalités vivantes dans la Bible. Nous croyons inutile

(1) Genèse, XVIII, 6 ; XXVII, 14 et 17. (3) Prov., XXXI, 13-22.
(2) Exode, XXXV, 25 et 26.

d'insister davantage sur des faits qui sont connus de tout le monde. Si des temps bibliques nous passons à ceux du judaïsme rabbinique, nous sommes frappés tout aussitôt de la place notable que ces travaux de la femme occupent dans la législation conjugale. On y énumère, avec un soin minutieux, les fonctions de la ménagère, et l'on stipule que les fruits de son industrie appartiennent au mari (1). C'est la femme forte de Salomon, passant du précepte à l'exemple, veillant avec sollicitude au bien-être de la famille, et trouvant encore des loisirs pour l'augmenter par son industrieuse activité. Ainsi la femme rabbinique ne diffère pas de la femme biblique; elles sont faites l'une et l'autre pour diriger le ménage dans son existence complexe, dans ses détails multiples, laborieuses et diligentes, initiées dans tous les travaux qui sont du domaine de la vraie maîtresse de la maison.

Abordons maintenant la seconde partie de l'éducation, l'instruction proprement dite. Quelle est, à cet égard, la part faite à la femme israélite? Au point de vue théorique, l'Écriture ne nous en dit pas long. Elle insiste beaucoup sur l'éducation morale et religieuse des fils, mais elle garde une grande réserve en ce qui concerne les filles. Faut-il en induire à une certaine indifférence pour la culture intellectuelle et morale de la femme? Il serait d'autant plus téméraire d'en tirer cette conclusion qu'elle recevrait de la pratique un démenti des plus éclatants; elle serait en opposition flagrante avec les modèles féminins que l'Histoire Sainte nous offre à toutes les époques. Ce n'étaient peut-être pas des femmes savantes, mais à coup sûr ni sottes ni incultes, que Rébecca, si clairvoyante, si perspicace à distinguer les tendances de ses deux fils, démêlant mieux que son époux les goûts délicats de Jacob des penchants grossiers d'Ésaü; que Rachel et Lia, si parfaitement édifiées sur les supercheries de leur père. Ce que l'on remarque surtout dans les modèles que nous offre la Bible, c'est une noblesse de sentiments exprimée dans un langage des plus élevés, soit que Mi'hal, la fière Mi'hal, interpelle son royal époux au nom

(1) Kethouboth, chap. V, Mischna 6; VI, Mischna 7.

de la majesté et de la dignité royales ; soit qu'Abigaïl essaye de détourner la colère de David de la tête de son mari par une supplique qui est un modèle du genre ; soit que la pieuse et tendre Hanna aille verser devant Dieu ses prières avec ses larmes, demandant au Seigneur un fils qu'elle promet de consacrer à son service, ou que, devenue mère, elle exprime sa gratitude en effusion du plus haut lyrisme ; soit que la Schunamith présente au prophète, son hôte, ses remercîments pour l'annonce d'un fils, ou ses doléances pour la perte de cet enfant du miracle ; soit enfin que la femme de Thekoa, choisie par Joab pour cette mission, réussisse à toucher le cœur de David, à lui arracher la grâce du coupable Absalon, ce sont toutes des maîtresses femmes que vous voyez défiler devant vous. Elles possèdent mieux que la science acquise à l'école : la langue qu'elles parlent, les idées qu'elles expriment, les causes qu'elles défendent, les nobles passions qui les animent, qui les rendent si persuasives et si entraînantes, tout cela n'est pas d'une femme vulgaire, de la femme reléguée près de l'âtre du foyer. Cela dénote, au contraire, un haut degré de civilisation, et nous doutons fort que l'antiquité grecque ou romaine nous offre de plus beaux *spécimens*. Les Lucrèce, les Clélie, les Cornélie, les Porcie, sont moins des femmes que des Romaines. Les Rébecca, les Rachel, les Hanna, les Abigaïl, voilà de vraies mères, de vaillantes épouses, qui ne seraient déplacées dans aucun milieu social, si digne, si parfait qu'on se l'imagine. C'est à dessein que, dans cette nomenclature, nous omettons les prophétesses, les Miriam, les Débora, les Hulda, eu égard à leur condition exceptionnelle ; nous ne parlons non plus de Jaël, qui n'est pas israélite et qui nous apparaît taillée sur le patron des héroïnes païennes. Celles, au contraire, dont nous invoquons ici le souvenir se recommandent par une heureuse pondération des qualités féminines, dégagées d'exagération ou du merveilleux. Ce sont, ainsi que la Schunamith le disait à Élisée, des femmes assises au milieu de leur peuple (1), c'est-à-dire donnant la mesure du niveau général des

(1) II Rois, IV, 13.

esprits. Au surplus, l'Écriture fait mainte et mainte fois l'éloge de la femme intelligente, sinon de la femme savante. Salomon l'appelle un don direct de Dieu (1); c'est lui encore qui se complaît dans la mise en regard de la femme sage avec la femme sotte et sensuelle (2). Enfin, dans son jugement final, déjà cité, la femme forte, louée pour sa piété comme pour sa vigilante et laborieuse direction du ménage, ne l'est pas moins pour sa « bouche pleine de sagesse et sa langue persuasive comme la grâce (3) ». Les principes et les faits sont donc parfaitement d'accord sur ce point capital, à savoir que ce que l'on prise essentiellement dans la femme, ce sont ses qualités morales, ses propriétés intellectuelles, les dons du cœur et de l'esprit, le noble langage exprimant la noblesse des sentiments, les mêmes gages enfin que l'on exige d'elle de nos jours. Oui, le précepte et l'exemple nous disent à l'envi que la femme vaillante, complète et parfaite, est celle qui aux vertus positives de la directrice du foyer sait ajouter les dons spirituels qui en font l'ange gardien de la famille. La femme biblique n'a rien à envier à la femme moderne, prise dans la meilleure acception du terme.

Maintenant est-il vrai, comme on le prétend, que la Tradition semble démentir cette conclusion, en se prononçant d'une façon non équivoque contre l'instruction de la femme? Un des docteurs les plus autorisés n'avance-t-il pas qu'« initier la femme dans la connaissance de la Thora, c'est éveiller en elle l'instinct de la perdition (4)? » L'instruction religieuse n'est-elle pas classée ailleurs parmi les obligations dont la femme est affranchie (5)? Ce que l'on craint surtout pour la femme instruite, lettrée, ce sont les visées de l'orgueil, et à l'appui de cette assertion on cite les prophétesses : Miriam, se vantant d'être l'égale de Moïse; Débora, se décernant à elle-même les noms de mère et libératrice d'Israël; Hulda, qui se permet de traiter avec un certain sans-façon le roi Josias la

(1) Prov. XIX, 14.
(2) Prov., IX, 1-13; XIV, 1.
(3) Prov., XXXI, 16.
(4) Sôta, chap. III, Mischna 4; Talmud, *ibid.*
(5) Talmud, Kidouschin, 35.

consultant (1). Il est d'ailleurs certain que ces réserves, formulées avec énergie, n'ont pas été sans exercer une influence sensible sur l'éducation de la femme israélite, notamment de celle du judaïsme oriental, laquelle est appelée le moins possible à participer soit à l'instruction, soit au culte public. Si c'était là une thèse absolue, se posant comme un dogme, nous n'hésiterions pas à la condamner comme contraire aux données bibliques développées plus haut. Heureusement il n'en est rien, ainsi que nous allons le démontrer. Et d'abord, à la proposition radicale mentionnée en premier lieu nous opposerons celle de son contradicteur, toutes deux consignées dans la Mischna. Contrairement à l'opinion de R. Eliézer, Ben Azaï engage le père à ne pas négliger l'instruction religieuse de sa fille (2). N'oublions pas, en outre, que dans des discussions de cette nature, reposant moins sur des textes précis que sur des procédés scolastiques, ce sont les motifs invoqués à l'appui des assertions émises qu'il importe d'examiner. Quel est donc le motif de ces restrictions en matière d'éducation des filles? C'est la crainte de réveiller dans ces esprits jeunes et mobiles des curiosités malsaines, de leur en révéler plus qu'il ne leur convient de savoir, d'aiguiser leur raison et d'en faire un instrument fertile en expédients, en stratagèmes où la morale n'aurait rien à gagner, de leur insuffler enfin ces bouffées de vanité, écueil des femmes savantes. Cette crainte est-elle tout à fait chimérique, n'a-t-elle pas son interprète dans le plus grand et le plus populaire peintre des mœurs de la société moderne? C'est encore le bonhomme Chrysale qui s'en fait l'écho, en disant :

> Il n'est pas bien honnête, et pour beaucoup de causes,
> Qu'une femme étudie et sache tant de choses.
> Former aux bonnes mœurs l'esprit de ses enfants,
> Faire aller son ménage, avoir l'œil sur ses gens
> Et régler sa dépense avec économie,
> Doit être son étude et sa philosophie (3).

Si cet argument et d'autres du même genre sont encore invo-

(1) Talmud, Meguilla, 14.
(2) Mischna et Talmud, Sôta, *a. s.*
(3) Molière, *les Femmes savantes*, acte II, scène VII.

qués de nos jours par les adversaires de l'émancipation de la femme comme par les partisans de l'obscurantisme en général, nous pouvons leur dire qu'ils ne doivent guère compter sur l'appui de l'autorité biblique, jalouse de maintenir la femme à la hauteur spirituelle à laquelle ont su s'élever tant de matrones d'Israël. Or ce serait évidemment la faire déchoir de son rang, la dépouiller des plus nobles insignes de la femme forte, que de la priver systématiquement des éléments essentiels de l'éducation nationale. Dans un temps d'instruction et de lumière, la femme ne saurait ne pas être instruite et éclairée. Proclamons bien haut cette vérité que rien ne saurait prévaloir contre les enseignements primitifs du *Maassé Beréschith*. Et puisque Dieu s'est plu à douer d'intelligence cette côte tirée de l'homme, d'une intelligence nullement inférieure, pour ne pas dire supérieure à celle d'Adam, ainsi que l'affirme la Tradition elle-même (1), ne faut-il pas chercher à en tirer le meilleur parti, en la soignant, en la cultivant selon les temps et les circonstances? Reconnaissons, d'autre part, que les réserves et les restrictions exprimées sur ce point par quelques organes du Talmud sont loin d'avoir perdu toute valeur; rendons hommage à ce qu'elles contiennent de juste et de vrai, à savoir qu'il ne saurait être indifférent de préserver la jeune fille des dangers d'une éducation par trop abstraite, de la protéger contre les envahissements de l'orgueil, des prétentions vaniteuses, destructives de la modestie, de la retenue, des qualités natives de la femme. Point de femmes savantes élevées sur un piédestal; point de ces prodiges littéraires cultivés en serre chaude, faits pour exciter l'étonnement et repousser la sympathie; point de ces phénomènes en qui les qualités étrangères au sexe remplacent ses aptitudes inhérentes, substituant une Corinne à la directrice du ménage. Les *Béruria* de la Tradition, comme les *Philaminte* du grand comique, sont peut-être des merveilles; mais le merveilleux côtoie de trop près le monstrueux pour tenir le gouvernail de la société régulière.

(1) Beréschith Rabba, sect. 18; Talmud, Nidda.

§ 7. *Des rapports de la femme avec la société et le monde.*

Pour achever cette esquisse de la femme d'après le judaïsme, il nous reste à l'envisager sous un dernier aspect, dans ses rapports avec le monde et la société. Nous commencerons par constater que l'Écriture prodigue ses félicitations et ses louanges non pas à la femme cloîtrée, qui n'a jamais existé au sein du judaïsme, mais à la femme retirée dans sa tente, ennemie de la dissipation et de la fréquentation mondaines. Oui, c'est la tente patriarcale qui constitue son domaine comme son véritable empire ; c'est la tente embellie et illustrée par Sara, Rébecca, Rachel et Lia (1) ; c'est la tente chantée par Débora (2) ; c'est l'intérieur du palais assigné par le Psalmiste à la fille du roi (3). Mais hâtons-nous d'ajouter que cette retraite n'est aucunement le retranchement de la femme de la société civilisée. La Loi et l'histoire ne nous laissent le moindre doute à cet égard : celle-là nous offre les prescriptions mosaïques qui la font participer aux fêtes religieuses et nationales (4) ; celle-ci nous la montre prenant sa part aux réjouissances publiques, ici en célébrant le passage de la mer Rouge sous l'inspiration de la sœur de Moïse (5), là en chantant les victoires remportées par Saül et David sur les Philistins (6). La danse et les bals publics, à propos de certaines fêtes, étaient autorisés, puisque c'est dans un bal donné à Schilô que les Benjamites, anticipant sur l'enlèvement des Sabines, y prirent des femmes par un rapt semblable (7). Mais en permettant à la femme de circuler librement partout, avec et même sans accompagnement, en vue de l'accomplissement des soins matériels ou moraux ; en l'invitant à rehausser par sa présence les pompes officielles, de nature à parler à son imagination et à son cœur, on croit

(1) Genèse, XVIII, 9 ; XXIV, 67 ; XXXI, 33.
(2) Juges, V, 24.
(3) Psaumes, XLV, 14.
(4) Deutér., XVI, 11 et 14 ; XXIX, 10 ; XXXI, 12.
(5) Exode, XV, 20.
(6) I Samuel, XXVIII, 6.
(7) Juges, XXI, 21-23.

devoir s'arrêter à certaines limites qui ne sauraient être dépassées qu'au détriment des bonnes mœurs ou des vrais intérêts de la famille. On blâme donc vertement la femme qui ne sait pas rester chez elle, que l'on rencontre trop souvent dans les rues et sur les places publiques (1) ; on désapprouve ses allées et venues inutiles, les courses qui ne sont que des prétextes d'exhibitions, les filles de Zion appelant sur elles les regards de la foule, ne songeant qu'à étaler leurs colifichets et leurs charmes dans les rues de Jérusalem (2).

Ceci nous amène tout naturellement à parler du luxe, qui occupe une place si considérable dans la vie de la femme et dont l'influence sur l'état de la famille et de la société est incontestable. Quels sont les enseignements de l'Écriture à cet égard? comment traite-t-elle la femme israélite en cette matière délicate? Est-ce avec parcimonie ou avec libéralité? Les faits semblent déposer en faveur de la dernière hypothèse. Aussi haut que nous remontions le cours des siècles et des époques, nous trouvons la femme en possession de ces bijoux et de ces parures qui relèvent sa beauté. C'est Rébecca à qui le serviteur d'Abraham offre les riches cadeaux de son fiancé ; ce sont les femmes d'Israël faisant don des brillants objets de leur toilette à l'œuvre de la construction du tabernacle ; c'est la jeune princesse se tenant à côté de son royal époux couverte de tissus d'or et de vêtements brodés (3) ; c'est la Chulamith du poëte sacré dont la beauté et les grâces le disputent aux chaînes d'or, aux colliers de perles et aux mille objets faisant partie de la toilette de la femme comme il faut (4) ; c'est la fille de Zion, déjà nommée, dont le prophète énumère avec une certaine complaisance les articles d'un trousseau aussi varié que compliqué (5) ; c'est la jeune mariée, la *Calla*, présentée dans tous ses atours et figurant Israël régénéré, riche et glorieux (6). Ces exemples et ces affirmations, expression d'une civilisation florissante et raffinée, répartis tout le long du cycle biblique,

(1) Prov., VII, 11 et 12.
(2) Isaïe, III, 16, etc.
(3) Psaumes, XLV, 10-15.
(4) Cantiques des cantiques, *passim*.
(5) Isaïe, III, 16, etc.
(6) Isaïe, LXI, 10.

depuis l'époque de la simplicité patriarcale jusqu'aux jours de la décadence finale, n'accusent-ils pas des tendances et des habitudes luxueuses, communes, du reste, aux races de l'Orient, aux peuples des pays du soleil, aimant tout ce qui brille, et les métaux précieux, et les couleurs éclatantes, et les parfums âcres et violents ?

Si nous passons à la Tradition, nous la verrons abonder dans le même sens. La Mischna contient une longue nomenclature des objets de toilette et d'ajustements servant à l'usage de la femme israélite (1). De son côté, le Talmud nous révèle, sans les blâmer, les goûts dispendieux des filles de Jérusalem (2). Au point de vue des devoirs qui obligent le mari, il lui prescrit de faire pour la parure de sa femme un peu plus que ses moyens ne lui permettent, sauf à compenser le déficit par des économies à faire sur les dépenses de table (3). Nous estimons que les faits et les principes que nous venons de rapporter ont pu développer le penchant assez prononcé de la femme israélite pour le luxe, penchant qui ne semble avoir rien perdu de son intensité. Mais à bon entendeur, salut. Oui, il y a là un encouragement donné au luxe, mais au luxe honnête, ayant pour objet d'embellir la compagne de l'homme ; de la lui faire aimer en la rendant plus attrayante, entourée de ce nimbe glorieux qui, d'après la légende, rendait Ève si séduisante aux yeux d'Adam. Donc, point de vêtements sordides, point de parcimonie mal entendue, car il s'agit de la créature que Dieu nous a donnée pour charmer et doubler notre existence. Le judaïsme repousse la mesquinerie ; il aime le beau partout et toujours, à la seule condition de se concilier avec le bien. Mais, autant il approuve cette sollicitude pour la chair de notre chair, autant il nous recommande ce culte de l'épouse appelée à nous faire honneur par son prestige externe et interne, autant il condamne et flétrit le luxe insolent, immoral, jeté comme un défi à la société, inspiré par des passions honteuses, alimenté par l'envie et les convoitises malsaines, le luxe des filles de Zion dégénérées

(1) Schabbath, chap. VI, Mischna 1 et 2.
(2) Talmud, Taanith, 31.
(3) Talmud, 'Hulin, 84.

et corrompues, le luxe de la courtisane démasquée par la sagesse proverbiale, le luxe flagellé par le prophète de la captivité, le luxe dépeint, stigmatisé par Salomon et par Ézéchiel, cachant ses débordements et ses laideurs sous la richesse des vêtements et les magnificences du boudoir (1). Finalement, il en est du luxe comme des passions elles-mêmes, que la Loi morale nous conseille de diriger plutôt que de supprimer. Cette théorie n'est peut-être pas du goût de certains moralistes chagrins et moroses, redoutant comme autant de piéges de Satan tout ce qui dépasse les strictes nécessités de la vie ; mais, à coup sûr, elle est conforme aux meilleures aspirations du monde moderne et aux véritables dispositions du cœur humain, réclamant l'un et l'autre pour la femme le rang et l'importance qui lui reviennent dans la constitution de la famille et de la société. Nous croyons devoir insister sur le côté moral de la thèse que nous venons de soutenir : plus on attache de prix à la bonne harmonie, à l'affection constante et réciproque des époux, plus il importe de rendre cette union belle et attrayante, afin de la préserver contre la désaffection et le dégoût de l'un ou de l'autre des conjoints. Que la femme soit donc traitée selon son rang, avec une munificence en rapport avec les ressources de la communauté ; qu'elle ait de quoi satisfaire à ses goûts innés et, jusqu'à un certain point, à sa fantaisie, en tant qu'elle se renferme dans de justes bornes et dans les limites du patrimoine de la famille. L'époux sera largement rémunéré de ses sacrifices par le charme et l'attrait qu'il trouvera dans sa compagne, par le soin avec lequel elle cherchera à lui plaire, à l'envelopper de ses bonnes grâces, à le fixer à ses côtés. Tels sont les gages d'une liaison heureuse, d'une union fondée sur la sympathie, qui remplit, dans l'ordre social et dans la vie domestique, un rôle identique à celui de l'harmonie dans l'ordre universel. Pareille à la grande prêtresse de l'antiquité, revêtue de son plus riche costume lorsqu'elle se présentait à l'autel, la femme, qui est prêtresse dans le sanctuaire de la famille, doit être entourée du prestige qu'exerceront toujours la beauté

(1) Prov., VII, 16 et 17; Ézéchiel, VI, 10, etc.

et l'éclat. Envisagé à ce point de vue, renfermé dans les limites que nous venons d'indiquer, dégagé des convoitises et des tendances pernicieuses qui sont les fléaux de la famille et de la société, le luxe n'est pas un vice, mais bien plutôt un noble encouragement donné au culte du beau.

Il nous reste, en dernier lieu, à étudier la femme dans une situation qui ne semble guère avoir été connue de la société antique. Il s'agit de la femme exerçant le commerce ou l'industrie, de la femme si souvent appelée de nos jours à coopérer directement à la fortune et au bien-être de la communauté. L'antiquité, nous venons de le dire, n'a guère connu la femme assise dans un magasin, trônant à un comptoir, dirigeant une maison d'affaires, surveillant des ouvriers et des ouvrières, participant à toutes ces occupations du sexe fort, avec une intelligence et une activité propres à le rendre jaloux. Nous pourrions donc, à la rigueur, opposer à ce sujet une fin de non-recevoir. Mais ne serait-ce pas affaiblir l'idée que nous avons à cœur d'établir et de répandre, à savoir que les principes moraux, de même que les dogmes du judaïsme, sont de nature à exercer une influence non pas locale et éphémère, mais permanente et générale? Mais si cette assertion n'est pas purement gratuite, il nous faut trouver quelque part dans la Révélation une indication, une trace de cette fonction dévolue à la femme de notre temps. Cette trace, nous croyons la découvrir dans la première qualification donnée à la femme avant même qu'elle fût créée, dans ce terme de « aide et compagne (כנגדו) » de l'homme. Appelée, dès le principe, à prêter aide et assistance à son époux, sans restriction ni limite, rien ne saurait s'opposer à ce qu'elle le seconde dans la direction des intérêts, non moins que dans celle du ménage. La priorité revient incontestablement à la dernière, qui ne doit pas être sacrifiée à la première, au grand préjudice du bien-être domestique et à l'éducation des enfants. Mais cela ne veut pas dire que la femme doive rester étrangère au maniement des affaires de la famille, dont la bonne gestion ne l'intéresse pas moins que son conjoint. En cherchant bien, nous trouverions plus d'un fait

applicable à cette nouvelle attribution. Nous voyons Jacob prendre l'avis de Rachel et de Lia au sujet de son litige avec Laban, et ne se décider à le quitter qu'avec leur consentement (1). Les exemples d'Abigaïl et de la Schunamith, déjà cités, prouvent surabondamment que l'épouse était étroitement associée au gouvernement des biens de la communauté, consistant alors dans l'élève du bétail et dans la production agricole. Pourquoi donc en serait-il autrement pour la conduite des affaires commerciales et industrielles? Serait-ce qu'elles exigent une participation plus active, une sollicitude plus vigilante? Mais c'est là justement un motif de concours constant et illimité. Il suffit, du reste, de nous en rapporter aux textes et aux autorités invoquées à propos de l'éducation de la femme relativement à la jouissance du travail de ses mains (2). Il a été établi que ce travail constitue l'une des obligations de l'épouse israélite, qu'il est loué par la Bible comme l'une des qualités de la femme forte, prescrit par la Loi rabbinique comme l'une des fonctions normales de la femme et de la mère. Il y a plus encore : les agissements de la femme marchande, les transactions d'achat et de vente auxquelles elle se livre, sont l'objet de dispositions formelles du code judaïque (3). La femme commerçante et négociante n'est donc pas sans attaches avec la femme de l'Écriture et de la Tradition. Ceci nous explique peut-être la facilité avec laquelle la femme israélite se plie aux exigences et aux façons de l'industrialisme moderne, se trouvant partout à sa place, au centre du ménage, qui doit être, qui sera toujours sa première vocation, comme à la tête d'un magasin ou d'un atelier, suivant les convenances ou les nécessités de sa position. Telle est la force, la puissance de projection, allions-nous dire, de la Révélation primitive, qu'elle sait s'assimiler toutes les phases et toutes les conditions sociales, non pas à la manière de Procuste, en torturant les hommes et les choses pour les faire à sa taille, mais en usant de cette souplesse, de cette élasticité divine qu'elle tient de son origine supernaturelle.

(1) Genèse, XXXI, 4-16.
(2) Voy. plus haut, p. 177.
(3) 'Hoschen ha-Mischpad, *Traité des Emprunts*, chap. LXII.

§ 8. *Des rapports des parents avec leurs enfants.*

Vis-à-vis de leurs enfants, les parents ont à la fois des droits et des devoirs. Parlons d'abord de ceux-ci comme étant les premiers à exciter la sollicitude paternelle et maternelle. Si on ne les trouve pas formulés dans les livres saints avec la précision législative qu'ils ont dans les codes modernes, ils y figurent avec la double autorité du précepte et de l'exemple. En prescrivant au père d'instruire son fils, de lui inculquer la connaissance des commandements religieux et moraux, de l'initier aussi dans celle des grands événements nationaux (1) ; en avertissant, d'un autre côté, les enfants d'Israël que Dieu les corrigera comme le père corrigeant son fils (2), Moïse n'affirme-t-il pas les deux grandes obligations de la paternité, l'instruction et l'éducation ? En ceci, du reste, il ne fait que suivre la tradition patriarcale, l'exemple du père des croyants, choisi, aimé de Dieu moins pour ses propres mérites que pour ses vaillants efforts en vue de diriger sa postérité dans la voie de Dieu, dans la pratique de la vertu et de la justice (3). Remarquons que la *correction paternelle* dont il est question dans le Deutéronome donne à entendre que l'éducation doit pencher du côté de la sévérité plutôt que de celui de la mollesse. La sagesse gnomique, dans son langage populaire, confirme à plusieurs reprises cette donnée : « Dieu châtie celui qu'il aime, comme le père qui veut le bien de son fils (4) ». Cette sévérité va-t-elle jusqu'à exclure l'indulgence et le pardon ? Non, assurément : car cette comparaison est tempérée par une autre où la miséricorde divine est assimilée à celle du père pour le fils coupable (5). Que sera donc l'éducation ? Elle sera ce qu'elle doit être, un mélange de sévérité et de tendresse, la fermeté tempérée par la bonté. Voilà pour les devoirs moraux ; quant aux obligations matérielles, elles se déduisent des mœurs et des coutumes, si

(1) Exode, XIII, 8 et 14 ; XXII, 26 ; Deutér., VI, 7 et 20.
(2) Deutér., VIII, 5.
(3) Genèse, XVIII, 19.
(4) Prov., III, 12.
(5) Psaumes, CIII, 13.

largement exposées dans l'Écriture, plus que de la législation. Il n'était guère besoin de s'appesantir là-dessus en présence d'un état social où père et fils vivaient toujours ensemble, sous le même toit, ne séparant ni leurs intérêts, ni leurs travaux, les arrière-petits-fils grandissant sur les genoux du bisaïeul (1). Le droit d'aînesse mentionné dans le Deutéronome, se réduisant à une double part dans la succession, n'est qu'une conséquence logique de cette communauté de vie. Remplaçant le père dans son autorité comme dans sa responsabilité, l'aîné des fils ne pouvait ne pas être investi d'une prérogative servant de compensation à une position onéreuse. Les enfants vivaient donc sur les biens de la famille qu'ils aidaient leur père à cultiver, à soigner, à améliorer, par des soins et des labeurs identiques. Les patriarches et leurs fils se vouaient ensemble et successivement à l'élève du bétail, ainsi que Joseph le fait savoir à Pharaon (2). Les fils continuaient donc habituellement la profession du père, qui, grâce à cette communion, procédait à l'accomplissement de la paternité avec ce mélange de sentiment et d'autorité, de théorie et de pratique, qui constitue l'enseignement par excellence. Il ne faudrait cependant pas en conclure à l'immobilité des professions, à la création et à l'existence de corporations ou de castes, telles que nous les rencontrons chez les Égyptiens et chez les Hindous. L'histoire du judaïsme, tant ancienne que moderne, n'en fournit aucune trace. Il y avait certainement des ouvriers, voire même des artistes dans l'antiquité la plus reculée, témoins ceux qui confectionnèrent le tabernacle avec son matériel complexe; mais nous ne sachions pas qu'ils fussent divisés en corps de métiers. Évidemment toute liberté était laissée là-dessus et à la perspicacité des parents et à la vocation des enfants. L'une des grandes préoccupations du père, c'était le mariage, le choix d'une épouse pour son fils, ainsi que nous l'apprend l'histoire de nos premiers parents. Ce n'est pas sans motif que la Genèse s'étend si longuement sur les hyménées d'Isaac et de Jacob, nous les racontant dans leurs moindres détails, jusqu'à répéter, pres-

(1) Genèse, L, 23.

(2) Genèse, XLVII, 3.

que textuellement, le principal épisode du mariage d'Isaac et de Rébecca. On tient à nous inculquer la haute importance des alliances matrimoniales et la responsabilité qu'elles entraînent pour le père de famille. A ce point de vue, le mariage d'Isaac, avec son double récit biblique, restera comme l'expression de l'une des obligations essentielles de la paternité. Abraham ne disparaît de la scène qu'après s'en être acquitté, matériellement et moralement, par les biens mis à cet égard à la disposition de son fidèle messager, mais surtout par ses recommandations pressantes au sujet de la race et de la moralité de sa future belle-fille. En commençant sa vie de père de famille, d'après le témoignage biblique, par la direction de ses enfants dans la voie divine, dans la pratique de la vertu et de la justice (1), et en finissant par marier son fils à une femme élevée dans les mêmes principes, le patriarche nous a légué l'exemple de l'accomplissement scrupuleux des obligations paternelles, sans en négliger aucune ; si grand, si vif est d'ailleurs, au sein du judaïsme, le sentiment de la paternité et des charges qu'elle impose, que prophètes et poëtes sacrés n'hésitent pas à les attribuer à Dieu dans ses rapports avec Israël. « Si Abraham ne nous connaît plus, dit Isaïe, si Israël (Jacob) nous traite en étrangers, toi, ô Éternel, tu es notre père (2). » « J'ai été un père pour Israël », dit Jérémie (3). « Je serai un père pour le rejeton de David », est-il dit au prophète Nathan (4). Ce qui est digne de remarque, c'est que, dans cette dernière vision, Dieu semble révéler au prophète les vraies conditions de l'éducation paternelle, nous voulons dire ce mélange d'indulgence et de sévérité, de douceur et de fermeté, que nous avons indiqué plus haut. Il lui annonce, en effet, qu'il châtiera de ses fautes le descendant de David, mais sans jamais le frustrer entièrement de sa bienveillance (5).

Ces principes sont ensuite confirmés et traduits en dispositions légales énumérées dans la *Mischna* et la *Guemara*. Les

(1) Genèse, XVIII, 19.
(2) Isaïe, LXIII, 16 ; LXIV, 7.
(3) Jérémie, XXXI, 9.
(4) II Samuel, VII, 14.
(5) II Samuel, VII, 14 et 15.

devoirs qui incombent au père, au point de vue de l'éducation filiale, sont au nombre de six, savoir : la circoncision, le rachat des premiers-nés, l'instruction religieuse et morale, l'enseignement d'une profession manuelle et le mariage (1). Cette énumération nous paraît embrasser l'ensemble des soins à prodiguer au fils de l'homme pour en faire un être complet. De quoi s'agit-il, en effet? De lui inculquer les notions sacrées de la Loi pour l'honneur et la gloire de l'image divine qu'il porte en lui; puis de le transformer en personnage pratique, utile à lui-même et à ses semblables, grâce à l'exercice d'un métier ou d'un travail régulier quelconque, puis d'en faire un chef de famille, un vrai citoyen, par le mariage, enfin de lui imprimer le sceau de la nationalité, l'empreinte ineffaçable de l'israélitisme. Homme, citoyen, israélite, voilà ce que le fils doit devenir sous les auspices et sous la responsabilité paternelles, voilà le triple signe marquant d'un cachet indélébile les individus et les générations.

La Tradition n'est pas moins explicite sous le rapport de l'éducation morale : à son tour, elle conseille et recommande vivement cette alliance de la sévère justice avec l'indulgence bienveillante, prescrite par la Loi comme par les Prophètes. D'une part, elle repousse toute faiblesse, toute condescendance excessive des parents, louant les patriarches d'avoir su s'en préserver, et blâmant David d'avoir donné dans ce défaut, qui lui valut des fils comme Absalon et Adonia (2). De l'autre, elle s'élève contre la sévérité outrée, contre le père qui emploierait les voies de fait pour corriger son fils adolescent, et même contre celui qui déshériterait un fils qui aurait mal tourné (3). Fidèle à la doctrine biblique, elle préfère aux mesures extrêmes cette pondération sage et pratique qui, pour nous servir de son propre langage, ramène avec la main droite ce qu'elle a cru devoir repousser de la main gauche (4).

Parmi ces devoirs de la paternité, il importe encore de noter

(1) Kidouschin, chap. Ier, Mischna 7; Talmud, *ibid.*, 31.

(2) Schemoth Rabba, section première.

(3) Talmud, Moed Katan, 12; Baba Bathra, 133.

(4) Talmud, Sôta, 47; Synhédrin, 107.

particulièrement celui qui se rattache à la succession. Sans doute, le père n'est pas tenu de laisser une fortune : il serait puéril de lui imposer à cet égard une obligation qu'il ne dépend pas de lui de remplir. Mais, s'il en laisse une, il ne doit pas en disposer en faveur d'étrangers, mais la transmettre, par portions égales, à ses héritiers directs, sauf la double part réservée au premier-né. Au surplus, cette égalité des procédés du père à l'égard de ses enfants est une prescription absolue, s'étendant à la vie et à la mort, et la préférence affichée de Jacob pour Joseph lui est reprochée comme une faute (1).

Mais quelle est en tout ceci, demandera-t-on, la part de la mère et de la fille, si peu nommées en cette grave matière, à l'égard desquelles l'Écriture se renferme dans un silence pour ainsi dire systématique? A cette question cependant il a été répondu, au moins indirectement, dans l'exposé des rapports mutuels des époux. Il a été suffisamment établi que la responsabilité doit siéger à côté du pouvoir, et qu'à celui qui tient le sceptre du commandement incombe le soin de s'en servir. La femme ne saurait donc ici avoir d'autres obligations que celle de seconder son époux dans cette tâche ardue et complexe. Tout à l'heure nous parlions, au nom de l'Écriture et de la Tradition, de l'impérieuse nécessité d'allier la douceur à la fermeté. Eh bien, quelle est la meilleure garantie de cette alliance? N'est-elle pas précisément dans le concours du sentiment tendre de la maternité avec la raison froide et positive de la paternité? A côté de celle-ci, trop portée quelquefois à pencher du côté de l'inexorable justice, vient se placer heureusement la tendresse de la mère pour en tempérer les rigueurs, en y versant ses trésors de sensibilité. Un exemple décisif de l'influence de la mère sur les directions du père de famille nous est donné par l'histoire d'Isaac et de Rébecca, celle-ci réussissant non-seulement à détourner la bénédiction paternelle de la tête d'Esaü, qu'elle en sait indigne, sur celle de Jacob, mais encore par la faire confirmer à ce dernier par son époux. On ne comprendrait pas d'ailleurs cette ardeur, ce vif désir d'en-

(1) Talmud, Schabbath, 11.

gendrer et de procréer, manifesté par les matrones d'Israël, si les fruits de leur sein devaient être entièrement soustraits à leur empire comme à leur sollicitude. Comprendrait-on Rachel criant à Jacob : « Des enfants ou la mort (1) », si elle n'en devait tirer d'autre avantage que les douleurs de l'enfantement?

Et ne voyons-nous pas la pieuse Hanna demander à Dieu un fils pour le consacrer à son service (2), preuve certaine qu'elle avait un avis à émettre par rapport à l'éducation et à la vocation de l'enfant? La Tradition enfin ne l'entend pas autrement, elle qui fait consister le principal mérite de la mère et ses titres à la béatitude éternelle dans les soins dont elle entoure le développement physique et moral de ses enfants (3). Ainsi, le silence gardé par la Bible sur l'éducation maternelle est plus apparent que réel. En tout cas, il ne saurait infirmer les droits et les devoirs de la mère sur ce point capital, d'autant moins que les modèles qu'elle nous fournit protestent formellement par leur façon d'agir contre tout amoindrissement de leur concours précieux, indispensable.

Après les devoirs, il convient de déterminer les droits des parents sur leurs enfants ; mais ces droits découlent logiquement des devoirs de ces derniers envers les premiers, et qui seront l'objet spécial du paragraphe suivant. Nous ne nous arrêterons donc que sur un seul point qui a été vivement controversé par les différentes législations, tant anciennes que modernes ; nous voulons parler des limites de la puissance paternelle. Au premier abord, on serait tenté de la considérer comme illimitée d'après le droit mosaïque. Cette omnipotence ne semble-t-elle pas ressortir de deux lois formelles, l'une autorisant le père à vendre sa fille comme servante, l'autre édictant la peine de mort contre le fils désobéissant et rebelle? Mais citer le dispositif d'une loi ne suffit pas ; pour l'apprécier et la juger, il faut surtout en saisir l'esprit, en pénétrer les causes directes et indirectes. Ici donc il importe tout d'abord de savoir ce qu'était la domesticité israélite. On sait, du reste, qu'elle avait

(1) Genèse, XXX, 1.
(2) I Samuel, I, 11 et 28.
(3) Talmud, Berachoth, 13.

droit aux meilleurs traitements, aux mêmes soins que réclamaient les propres membres de la famille, à tel point que le proverbe, expression de la sagesse populaire, dit : « Engager un domestique, c'est se donner un maître (1). » Qu'on lise d'ailleurs avec quelque attention le texte de cette loi, et l'on se convaincra que cette prétendue *vente* de la fille faite par le père n'était pas autre chose qu'un engagement des plus avantageux pour une jeune fille pauvre, qui de cette condition servile devait passer presque infailliblement au rang d'épouse du maître ou du fils de son maître (2).

En ce qui concerne la cruelle pénalité édictée contre le fils rebelle, elle n'a pas échappé à la critique sagace de nos légistes du droit canon. Constatons, avant tout, que ce n'est pas le père, mais le tribunal qui la prononce et l'applique (3). Il n'y avait donc pas là de Brutus faisant tomber de sa propre autorité la tête de son fils, mais un père armé de la faculté de provoquer contre un fils incorrigible les dernières rigueurs de la justice humaine. Remarquons ensuite que l'on exige, dans cette occurrence, le consentement de la mère, formellement invitée à accompagner son mari dans cette démarche suprême (4). Pourquoi cette intervention ? Dans la prévision sans doute qu'on ne l'obtiendra pas, que sa tendresse se refusera à concourir à cet acte extrême. Enfin, un interprète des plus autorisés de la Loi va jusqu'à s'inscrire en faux contre l'application pratique de cette pénalité, la considérant comme une mesure d'intimidation propre à jeter une terreur salutaire dans le cœur et dans l'esprit des mauvais fils (5).

Qu'on ne prenne donc pas le change sur l'étendue de la puissance paternelle : elle est grande sans doute, plus large que ne la concède la législation moderne, mais bien moins absolue que ne la voulait la loi romaine. C'est une autorité morale bien plus que matérielle, et la meilleure preuve de sa valeur spirituelle, c'est qu'elle disparaît, se réduit à néant, pour peu

(1) Talmud, Kidouschin, 15.
(2) Exode, XXI, 1–11; cf. les Commentateurs et le Code rabbinique.
(3) Deutér., XXI, 18.
(4) *Ibid.* Talmud, Synhédrin, 71.
(5) Talmud, Synhédrin, *loc. cit.*

qu'elle se mette en opposition avec les prescriptions religieuses, ainsi que la Tradition l'enseigne hautement. « Si ton père, dit-elle, t'ordonne la transgression du moindre commandement divin, tu es délié de l'obéissance, attendu que le père et le fils la doivent tous deux à Dieu et à la Loi sainte (1). »

§ 9. *Rapports des enfants avec les parents; la piété filiale.*

Les devoirs qui obligent les enfants envers leurs parents se résument dans ce que nous appelons la piété filiale, qui occupe une place si apparente dans le droit mosaïque. Après avoir eu les honneurs de l'insertion dans le Décalogue, elle figure en tête du chapitre de la Sanctification (2). Découlant de ce double texte, la piété filiale se dédouble en honneur et en respect, le premier embrassant tous les devoirs positifs, le dernier sentiment contenant toutes les obligations négatives, tout ce qui concerne la réserve à garder en leur présence et même en leur absence, le soin jaloux avec lequel il faut éviter tout ce qui pourrait les blesser, les offenser, les froisser ou seulement les contrarier (3). C'est la Tradition qui nous donne cette interprétation des deux termes *honneur* et *crainte*, et elle les pousse jusqu'à leurs conséquences extrêmes, jusqu'à l'injonction de mendier pour nos parents si nous n'avons pas les moyens de les nourrir, jusqu'à rester impassibles s'il leur plaisait de nous prendre notre or et notre argent pour les jeter par la fenêtre. Quant au devoir d'honorer les auteurs de nos jours, il doit se traduire par un culte à peu près semblable à celui que nous offrons à Dieu. Pour atténuer ce que ces affirmations paraissent contenir de paradoxal, on les rattache à des textes précis au moyen de l'argumentation *a pari* (4). Un élément cependant a été omis, et cette omission demande quelque explication. Pourquoi la Bible, si pressante, si impérieuse à l'égard de la piété filiale, garde-t-elle le silence sur l'amour filial ?

(1) Lévit., XIX, 3; cf. les comment., notamment Na'hmanide et Mizra'hi, *ibid.*

(2) Lévit., XIX, 3.

(3) Talmud, Kidouschin, 31; Talmud Yeruschalemi, Peah, chap. Ier.

(4) Talmud, *u. s.*

Pourquoi néglige-t-elle de nous prescrire cet amour, elle qui nous recommande si souvent l'amour de Dieu? Cette réserve ne semblerait se justifier que par l'intention de nous mettre en garde contre toute familiarité et toutes privautés qui seraient de nature à porter atteinte au sentiment de vénération qui doit prédominer dans nos rapports avec père et mère. Empressement, déférence, soumission, respect, voilà les vrais éléments constitutifs de la piété filiale.

Les obligations que nous venons d'énumérer sont-elles les mêmes à l'endroit du père et de la mère? Assurément, et ici nous retrouvons l'égalité parfaite des époux devant Dieu. Qu'il soit question de l'accomplissement ou de la violation de la piété filiale, l'Écriture ne cesse de mentionner ensemble père et mère, d'identifier leurs droits à l'obéissance et à l'affection de leurs enfants (1). Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer ici avec la Tradition que, dans l'une des dispositions relatives à la piété filiale, la priorité est dévolue à l'autre sexe. « Respectez, vénérez mère et père », dit le Lévitique. Que signifie cette priorité tout à fait exceptionnelle? C'est une sorte de protestation, nous dit-on, en faveur de l'égalité absolue du droit des parents à ces démonstrations filiales. Et comme on est naturellement porté à les accorder de préférence au père, en les mesurant d'une main plus avare à la mère, dont nous réclamons la sollicitude, le dévouement et les sacrifices comme des biens qui nous sont dus, la loi divine a jugé à propos de réagir contre cette erreur de raison, et de rétablir l'équilibre moral en cette matière délicate (2).

La thèse que nous soutenons au sujet de la parité du père et de la mère devant la piété filiale a sa sanction toute particulière dans le monument de la sagesse populaire, élevé pour l'instruction des masses. Elle semble avoir été l'objet de la préoccupation du sage, car elle est sa première et sa dernière recommandation. Dès le début, il s'exprime ainsi : « Écoute, mon fils, la morale de ton père, et n'abandonne pas

(1) Exode, XX, 12; XXI, 15 et 17; Lévit., XIX, 3; XX, 9.

(2) Lévit., XIX, 3; cf. les comment.; Talmud, Kidouschin, *loc. cit.*

la doctrine de ta mère (1). » Viennent ensuite les adages suivants : « Observe, mon fils, les recommandations de ton père, et ne déserte pas les enseignements de ta mère (2). Le fils sage est la joie de son père, et le sot fait le tourment de sa mère (3). — Le fils sage réjouit son père, le sot déverse le mépris sur sa mère (4). — Le fils inintelligent irrite son père et fait le désespoir de sa mère (5). — Le fils devenu un sujet de honte et de scandale dépouille son père et fait fuir sa mère (6). — Celui qui maudit son père ou sa mère verra sa lumière se changer en profondes ténèbres (7). — Obéis à ton père qui t'a enfanté, et n'insulte pas à la vieillesse de ta mère (8). — Puisses-tu réjouir ton père et ta mère, être un sujet d'allégresse pour celle qui t'a engendré (9) ! — Voler son père et sa mère et soutenir que ce n'est pas un méfait, c'est se faire l'émule de l'homme perverti (10). — Le fouet et la censure sont les outils de la sagesse ; mais l'enfant abandonné à lui-même fait honte à sa mère (11). — L'œil qui regarde ironiquement le père, ou qui exprime le dédain pour les rides de la mère, sera crevé par le bec des corbeaux, deviendra la proie des aiglons (12). » Cette constance dans la juxtaposition des conjoints, cette expression répétée du double effet produit soit par la bonne, soit par la mauvaise conduite des enfants, joie ou douleur pour le père, félicité ou tourment pour la mère, ne laissent pas le moindre doute sur les titres imprescriptibles de la maternité, sur ses droits au respect et à l'obéissance des fruits de ses entrailles, ni sur la part qui lui revient dans leur éducation. On ne saurait trop insister là-dessus. Exprimée dans le style sentencieux, dans la forme gnomique, organe de la sagesse populaire, cette opinion peut passer à bon droit pour l'expression même de la vérité. Quant au partage des droits et des prérogatives des parents à l'égard de leurs enfants, il découle de celui

(1) Prov., II, 8.
(2) *Ibid.*, VI, 28.
(3) *Ibid.*, X, 1.
(4) *Ibid.*, XV, 20.
(5) *Ibid.*, XVII, 25.
(6) *Ibid.*, XIX, 26.
(7) Prov., XX, 20.
(8) *Ibid.*, XXIII, 22.
(9) *Ibid*, XXIII, 25.
(10) *Ibid.*, XXVIII, 24.
(11) *Ibid.*, XXIX, 15.
(12) *Ibid.*, XXX, 17.

de leurs devoirs; il résulte à son tour de la différence de leur tempérament et de leur organisation, tant intellectuelle que morale : soumission et respect au père, dispensateur de l'autorité, arbitre de l'éducation; déférence et profonde gratitude pour la mère, pour la douceur et la mansuétude qui résident sur ses lèvres, pour la grâce et la bienveillance dont est fait son langage (1). C'est elle qui a la mission de tempérer l'autorité par la bonté, les rigueurs par la sensibilité, les sévices par la tendresse; à elle donc tous les trésors de notre affection, nos plus intimes émotions. De cette façon, la pondération de la raison par le sentiment, qui est la loi de l'hymen, se retrouve, constante et vivace, dans l'édification de la famille.

Pour terminer l'exposé de la théorie de l'association des époux, de l'action et de l'influence réciproque de la paternité et de la maternité, nous ne saurions mieux faire que de la fixer par une de ces belles légendes talmudiques, poésie de la religion et de la morale : « La structure de l'être humain se réalise par « la collaboration de trois personnes, le père, la mère et Dieu. « Le père fournit le cerveau, le système nerveux, les ongles, « la charpente osseuse et le blanc des yeux; la mère apporte « pour sa quote-part le carmin, la peau, les chairs, la che- « velure et le noir des yeux; quant à Dieu, il y contribue pour « une quantité égale aux apports du père et de la mère réunis, « gratifiant le nouveau-né des dix dons suivants : la respira- « tion, l'âme, la physionomie, la vue, l'ouïe, la parole, l'allure, « auxquelles il faut ajouter les trois facultés intelligentes, sa- « voir l'entendement, le raisonnement, la puissance d'induc- « tion et de déduction (2). » Qu'est-ce à dire? Que l'homme et la femme ont une part égale et, par conséquent, des titres égaux dans l'œuvre de la conceptualité; que si l'homme y laisse l'empreinte de la force et de la virilité, la femme peut revendiquer comme son bien ces fines et délicates parties sans lesquelles l'être humain ne serait encore qu'un squelette. Mais, au lieu de se disputer une prééminence qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre, ils feront bien de la décerner à Dieu, à Dieu

(1) Prov , XXXI, 26. (2) Talmud, Nidda, 31.

qui fait de ce diamant brut une brillante et vivante personnalité, en douant les organes de mouvement et de souplesse, le cerveau et le cœur d'intelligence et de sensibilité. Qu'ils mettent leurs efforts en commun pour cultiver ces facultés divines, afin de les consacrer au bien, au vrai, au beau, constituant cet idéal dont chacun de nous possède les éléments en lui-même. Que cette Divinité, qui ne dédaigne pas de s'associer au père et à la mère en se faisant leur collaborateur, reçoive l'hommage des enfants à leur tour. Et quel est cet hommage? C'est l'honneur, le respect et la déférence dont ils entourent leurs parents charnels. Inclinons-nous tous devant cette sainte *trinité;* adorons-en la partie invisible dans le père et dans la mère, qui en sont les deux éléments visibles.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION DE LA MORALE DE LA FAMILLE.

Nous venons de passer successivement en revue, dans leur détail comme dans leur ensemble, individuellement et collectivement, les matériaux qui entrent dans la construction de l'édifice de la famille. Nous avons étudié avec une sollicitude particulière, justifiée par son importance comme par la diversité des jugements dont il a été et dont il est encore l'objet, le rôle dévolu à la femme dans la pose des fondements de la société. La place qui lui est assignée dans l'Ecriture et dans la Tradition est considérable. On traite avec elle comme avec une grande puissance ; on reconnaît son influence bonne ou mauvaise, salutaire ou nuisible, mais toujours réelle. Ici, on l'élève jusqu'aux nues, exaltant ses qualités, ses grâces et ses vertus ; là, on blâme, on flétrit, on maudit son ascendant, mais sans jamais le méconnaître. En observant attentivement ce courant double et opposé, en cherchant à le saisir dans sa cause première, nous y avons découvert l'hommage rendu à l'empire de la femme dans le bien comme dans le mal. La révélation est donc loin de vouloir l'étouffer ou l'anéantir, ainsi que le lui reprochent des esprits prévenus ou superficiels ; elle ne songe qu'à le contenir, à lui creuser son lit assez large pour s'y mou-

voir avec aisance, assez encaissé pour éviter les débordements. Pour y réussir, le judaïsme n'avait autre chose à faire qu'à suivre les indications formelles, autrement précises que celles des livres sibyllins, de la Genèse, dont les deux versions primitives contiennent sur ce point, comme sur tant d'autres, la vérité, toute la vérité. Supériorité, infériorité, égalité mutuelles des sexes ; gouvernement de l'homme, règne de la femme ; bâton du commandement décerné à celui-là, sceptre de la grâce, de la tendresse et de la sensibilité remis à celle-ci ; responsabilité découlant du pouvoir d'Adam, attraits et charmes assurant la domination d'Eve ; raison et logique du premier, tempérées par les facultés persuasives de la dernière ; harmonie du couple humain substituée à l'unité de l'accouplement bestial, et s'en distinguant par la diversité : tels sont les jalons posés le long de la carrière à parcourir par les époux, dans cet incomparable récit du *Maassé Beréschith*, carrière dont le parcours plein et entier est l'œuvre des générations et des siècles.

Et cette diversité qui préside à l'hymen est aussi la meilleure garantie de la stabilité de la famille, grâce à l'action qu'elle exerce sur l'éducation des enfants, colonnes de l'édifice domestique. C'est le père qui fournit les matériaux essentiels, mais c'est la mère qui a le secret du ciment qui les unit et les protége contre les attaques des hommes et du temps. Aussi les voyons-nous collaborer à cette édification avec une conscience et une ardeur, sinon avec des forces égales, et l'intervention officieuse de la mère le dispute souvent en clairvoyance, en efficacité, à la tâche officielle du père. C'est ainsi qu'ils cultivent en commun les fruits de leur union, étendant sur eux leur double protection depuis leur berceau jusqu'à leur émancipation. Il va de soi que des soins aussi laborieux, une sollicitude aussi constante, exigent de la part de ces derniers une réciprocité sans limites. Sur ce dernier point, nous l'avons établi, la tradition israélite ne laisse rien à désirer, poussant les obligations de la piété filiale jusqu'à leurs conséquences extrêmes, lui assignant le premier rang dans la hiérarchie des prescrip-

tions morales (1), la qualifiant de commandement grave parmi les plus graves (2), et promettant à ses adhérents la félicité temporelle et spirituelle (3).

Père, mère, fils et fille, voilà les éléments simples et primitifs qui entrent dans la construction de la famille, nourrissant de leur racine les rameaux et les branches qui s'y rattachent de près ou de loin. Le titre de proche (קרוב ou גואל) embrasse, en effet, tous les membres de la ligne, tant directe que collatérale (4). Ils sont comme les contre-forts qui contribuent à la solidité de la citadelle. Avec les idées et les devoirs qu'ils personnifient, ils coopèrent dans des proportions variées, mais également élevées, à l'érection de ces monuments qui reposent sur les qualités morales plus encore que sur des bases physiques, sur la réciprocité des affections et des sentiments, et, ce qui vaut mieux encore, sur la volonté formelle de Dieu, de Dieu qui, d'après la légende, ne s'appelle pas seulement père, mais encore sœur et fille de son peuple (5). Pourquoi ? Par cette raison bien simple qu'il résume en lui, par rapport à l'humanité, l'ensemble des obligations qui s'imposent aux différents membres de la famille. On peut y voir une fine allusion à l'égale sainteté des nœuds de la famille, et c'est à juste titre qu'elle est qualifiée de l'un des beaux produits de l'exégèse traditionnelle (6).

Or la conclusion à tirer de ces prémisses est des plus évidentes, à savoir qu'il faut procéder à cette bâtisse avec des matériaux de choix, avec des pierres pareilles à celles dont on se servit pour bâtir le temple de Salomon, intactes et parfaites (7). C'est dans la maison paternelle, près du foyer domestique, que doit se faire le premier apprentissage de ces vertus, de ces dévouements, de ces abnégations, de ces sacrifices qui viennent ensuite se répéter sur la vaste scène du monde. C'est de là que jaillissent, comme d'une source inta-

(1) Péah, chap. 1er, Mischna 1.
(2) Hullin, chap. XII, Mischna finale.
(3) Talmud, *ibid.*
(4) Ruth, II, 20.
(5) Midrasch Hazitha ; Cantiques des cantiques, III, 11.
(6) *Ibid.*
(7) I Rois, VII, 7.

rissable, et les solidarités sociales et les luttes morales. C'est une sorte de salle des modèles, offrant à l'observateur la réduction des grandes pensées et des nobles actions, et qu'il est bon de consulter au moment d'entrer de plein pied dans le forum, au sein des grandes agglomérations. Si l'homme réduit à son individu est un microcosme, comment la famille ne le serait-elle pas ? S'il est vrai que les penchants de l'âge viril s'accusent déjà dans l'enfance, qui projette son ombre sur les âges successifs, jeunesse, maturité et vieillesse, il ne l'est pas moins que l'influence de la famille s'étend aux différents étages de l'humanité. Ne porte-t-elle pas dans ses flancs le germe des passions et des intérêts qui viennent s'entre-choquer avec tant de fracas sur le théâtre de l'univers ? N'est-elle pas le répertoire aussi riche que varié de toutes les vertus, l'arsenal renfermant toutes les armes propices au combat inévitable qu'il nous faut livrer à l'égoïsme, à l'intérêt privé, aux suggestions et aux absorptions de la personnalité, au mépris des faibles, au dédain de la décrépitude, à l'insouciance pour le sort d'autrui ?

Nous pouvons le dire, le livre de l'histoire à la main : c'est cette puissante constitution de la famille, sur les assises que nous venons d'examiner à l'aide du flambeau de la Révélation, qui a été de tout temps le *Palladium* du judaïsme. Pendant le cycle biblique, elle l'a préservé de la corruption cananéenne ; aux jours néfastes de la persécution, il s'y est retranché comme dans une forteresse imprenable, y trouvant tout à la fois un baume de Galaad pour ses plaies saignantes et le *sursum corda* pour lutter contre des attaques d'autant plus terribles que les flèches qu'on lui lançait étaient trempées dans un poison..... divin. Dans l'époque moderne, de nos jours enfin, il n'a pas rompu, jusqu'à présent du moins, avec ces traditions patriarcales. Les racines s'en sont bien conservées dans les classes populaires, dans la croûte solide du prolétariat, où viennent se rajeunir et se réconforter les classes gouvernantes. Si d'un côté nous voyons avec satisfaction les parents s'imposer des sacrifices souvent au-dessus de leurs forces, dans le

but de maintenir leurs enfants à la hauteur d'une civilisation grandissante, ne reculant ni devant les exigences de l'éducation dispendieuse des fils, ni devant les conditions onéreuses de l'établissement des filles, de l'autre nous apercevons avec joie les enfants redoubler d'efforts et de labeur pour assurer l'existence de leurs parents. C'est par centaines et par milliers que les jeunes gens vont s'expatriant, traversant les mers, bravant l'inconnu, affrontant la redoutable épreuve des changements climatériques, moins encore pour gagner leur vie que pour améliorer le sort des vieux parents qu'ils laissent derrière eux. On émigre en Amérique, en Australie, dans les colonies lointaines, y cherchant de quoi rallumer le foyer domestique couvert de cendres, subvenir aux besoins d'un père âgé, d'une mère épuisée, de frères qu'on doit élever, de sœurs qu'il faut doter, restaurer et ressusciter un nom tombé dans le discrédit. D'autres, ne se sentant pas la vocation de tenter les aventures, aiment mieux s'acquitter de la piété filiale par les soins directs, constants, journaliers, dont ils entourent leurs ascendants, compensant l'aisance absente par un surcroît de sollicitude, sachant rester fils respectueux, filles dévouées, quand ils ont à leur tour charge d'âmes. C'est ainsi que le sentiment profond de la famille, universellement cultivé, forme cette chaîne de sûreté qui relie ensemble les générations et les époques, et nous fait comprendre la signification de cette belle et profonde maxime : « Les petits-fils sont la couronne des aïeuls, de même que les parents sont un magnifique diadème pour leurs fils (1). » Qu'est-ce à dire? Que la vraie noblesse n'est pas celle qui gît dans un nom patronymique reposant sur une généalogie stérile, mais celle qui perpétue la double tradition du dévouement paternel et de la vénération filiale cimentés par la tendresse de la mère, celle enfin qui tire son prestige, son orgueil, sa gloire, non pas des bénéfices du passé escomptés par l'avenir, mais des triomphes de l'avenir rejaillissant sur le passé et le refaisant à leur image (2), grâce au lien de la solidarité venant doubler le lien du sang!

(1) Prov., XVII, 6.

(2) Beréschith, Rabba, sect. 63.

CHAPITRE II. — De la charité.

En passant de la famille à la société, la morale a besoin d'un guide sûr, infaillible, habile à la diriger dans ce vaste labyrinthe des intérêts et des passions multiples, véritable océan aux vagues mugissantes, aux brisants formidables, menaçants, écumants, toujours disposés à mettre en pièces le pauvre esquif de l'individu. Mais où est le fil d'Ariane propre à nous servir de conducteur? quel est le gouvernail le plus propre à vaincre ces grands périls? C'est la charité qui constitue ce phare brillant, salut du navigateur; c'est la charité, qualifiée par le chantre national de fondement de l'Univers (1), et dont nous allons dessiner les grandes lignes.

§ 1er. *De la charité et de ses conditions générales, au point de vue de la Révélation.*

גדולה צדקה ששקולה כנגד כל המצות (בבא בתרא י')

A elle seule, la charité fait contre-poids à toutes les prescriptions de la Loi. (Talmud, Baba Rathra, 10.)

Ici les sectateurs de la morale indépendante repoussent fièrement, et non sans quelque raison apparente, tout concours théologique et révélé, en étalant avec complaisance les ressources propres de la charité, ses richesses, ses trésors puisés dans notre sentiment le plus intime, que chacun de nous porte en lui-même, qui fait partie intégrante de notre existence, que nous éprouvons tous tant que nous sommes, à des degrés divers mais infaillibles, qui fait vibrer en nous les cordes les plus tendres, qui nous émeut, qui nous pénètre, qui nous fait passer par toute la gamme des sensations, depuis les plus

(1) Psaumes, LXXXIX, 3. עולם חסד יבנה.

douces jusqu'aux plus poignantes. Cependant on ne saurait nier l'évidence, contester les défaillances, les éclipses de cette sensation abandonnée à elle-même, sans boussole pour la diriger, sans étoile polaire pour la fixer. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à consulter les annales des peuples, depuis l'origine des empires asiatiques jusqu'à la chute de l'empire romain. Quelles sont les institutions de charité du monde païen? Qu'ont à nous offrir, à cet égard, la grande Babylone, la glorieuse Ninive, la brillante Athènes et l'invincible cité de Romulus? Qu'on nous montre les monuments de la bienfaisance antique à côté des palais assyriens, du Parthénon, du Capitole, ou bien en face de l'*Agora*, du *Forum*. Faut-il en conclure que l'antiquité méconnaissait les sentiments tendres, la pitié, la compassion, la miséricorde, la bonté du cœur? Nullement; il lui manquait seulement une chose : il lui manquait ce grain de la Révélation, seul capable de donner à la vie morale cette saveur et cette fécondité des choses saintes. Aussi est-on frappé du saisissant contraste que présente avec ce polythéisme découronné, dépouillé du plus noble joyau de son diadème, le monothéisme incarné dans le judaïsme, mais animant de son esprit le christianisme et l'islamisme. C'est une transformation complète : on dirait, avec le prophète, un ciel nouveau et une terre nouvelle (1); on croirait respirer dans une atmosphère plus pure, aspirer à larges poumons l'air salutaire de la vraie philanthropie. Que l'on compare la charité biblique, évangélique, voire même celle du Koran, avec les plus beaux spécimens de la littérature et de la morale païennes. Ce sera la nature morte mise en regard de la nature cultivée, la statue de Pygmalion, parfaite de formes, imposante d'aspect, en face d'une créature vivante, pensante, agissante et frémissante sous l'impression de l'étincelle divine de l'amour du prochain.

Proclamons-le donc bien haut, ce qui assure à tout jamais l'autorité et la gloire des Saintes Ecritures, c'est la révélation du Dieu de la charité s'identifiant avec le Dieu de la justice, et nous enseignant dès le principe, dans le célèbre colloque engagé

(1) Isaïe, LXV, 17; LXVI, 22.

par Abraham avec la Providence au sujet du sort de Sodome, que la justice séparée de la charité ne serait plus que de l'injustice, peu digne du juge universel (1). Nous ne pouvons nous défendre de citer l'exorde de ce dialogue, véritable exorde *ex abrupto* prononcé par le patriarche : « Loin de toi, s'écrie-t-il en s'adressant à son divin interlocuteur, de faire pareille chose, de confondre dans un même arrêt le juste et le méchant, de leur faire subir le même sort ! Loin de toi (un tel procédé) ! Quoi ! le juge de toute la terre ne pratiquerait pas la justice »! Que répond Dieu à cette vive apostrophe du père des croyants? Au lieu de s'en tenir à la stricte équité, de lui promettre le salut des justes qui pourront se trouver à Sodome, il abonde dans le sens d'Abraham, il entre dans ses vues, il l'assure du pardon de la coupable cité, à la seule condition d'y rencontrer dix justes. Voilà une de ces révélations mères, dignes de figurer dans le livre de la Genèse, organe des éternelles vérités et des principes immuables. La voilà, cette noble solidarité, la solidarité dans le bien, constituant les bons en protecteurs, en anges gardiens des méchants, les douant de la vertu du paratonnerre contre les foudres vengeresses de l'inexorable justice. Il est à remarquer, en effet, que cette justice doublée de charité, invoquée par le patriarche, concédée par la divinité, est en même temps la plus compréhensible et la plus pratique des vertus. Elle domine de haut les mille et mille applications de la bienfaisance publique et privée ; elle est le guide le plus sûr de la philanthropie, le meilleur préservatif contre les écarts et les exagérations du sentiment de la charité. Qu'il s'agisse d'aide, d'appui, de patronage, d'assistance fraternelle, ou bien de clémence, d'indulgence, de rémission et de pardon, il importe de ne jamais perdre de vue l'indissoluble alliance de la justice et de la générosité, car c'est cette alliance qui caractérise la charité biblique et la différencie de toutes celles qui sont enseignées par d'autres révélateurs ou initiateurs, notamment par l'Evangile. On vante, non sans raison, la douceur, la mansuétude, la suavité de cette nouvelle parole,

(1) Genèse, XVIII, 25.

en matière de charité surtout. Mais en la séparant du principe de la justice, en l'isolant, en rompant le lien qui dans la Bible relie si fortement ensemble la justice et la charité (משפט וצדקה), ne prive-t-on pas cette dernière d'un puissant point d'appui ? ne la livre-t-on pas, faible et désarmée, aux impressions mobiles, aux entraînements subits et irréfléchis de la sensibilité ? C'est ce que la suite de cette étude ne manquera pas de mettre en lumière. Pour nous, ce qui ressort de cette première déclaration de principes, c'est que, pour être divine, il faut que la charité soit conforme à la justice, c'est-à-dire, en d'autres termes, le produit du sentiment uni à l'intelligence.

Le second trait caractéristique de la charité révélée, c'est cette forme de nécessité, de fatalité, allions-nous dire, avec laquelle elle s'impose à la société, en véritable *lex suprema salus populi*. Soit que l'on remonte à la catastrophe de Sodome punie pour avoir voulu supprimer la charité, édifier une communauté sur la base de l'égoïsme ; soit que l'on cherche à saisir la pensée dominante de la législation mosaïque, lorsqu'elle fait intervenir la justice divine là où la justice humaine est inefficace, nous montrant en Dieu le protecteur de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger, du nécessiteux, le vengeur de leur personne outragée comme de leurs droits méconnus ; soit qu'on prête l'oreille au langage sublime des prophètes annonçant le salut, la renaissance morale et religieuse reconquise par les exploits de la Zedaka (1) ; soit qu'on en étudie l'expression dans les Hagiographes, dans les écrits populaires de David, de Salomon, des organes suprêmes du cycle biblique, on ne verra jamais la charité se présenter à nous avec le caractère facultatif, mais comme une obligation rigoureuse et irrémissible toujours suivie de la bienveillance et des grâces célestes, de même que, là où elle est repoussée, son absence se fait remarquer par une longue traînée de disgrâces et de malédictions.

Nous avons eu l'occasion ailleurs de faire ressortir les conséquences dogmatiques de ces recommandations pressantes à

(1) Isaïe, LVI, 1 ; LIV, 14.

l'endroit de la charité ; nous avons été amené à y reconnaître l'une des plus réelles et plus nobles manifestations de l'intervention providentielle au sein de la constitution sociale (1). Voici maintenant celles qui en découlent au point de vue moral : c'est tout d'abord la reconnaissance officielle de l'affection, de l'amour, du lien de la sympathie, du ciment de la fraternité, comme éléments essentiels de la construction humanitaire. Exercer la bienfaisance, ce n'est rien moins que contribuer au raffermissement des bases du monde, collaborer à l'œuvre de la création, œuvre continue, permanente, sollicitant les soins incessants de l'architecte suprême, non moins que le concours actif des mille et mille rouages de la philanthropie. La négliger, la répudier, y opposer une fin de non-recevoir, l'asservir aux suggestions de l'égoïsme, c'est se faire, au contraire, le complice du génie de la destruction, de la dissolution sociale, par suite de la disjonction des assises dont la solidité repose sur la réciprocité de sympathie.

Enfin, un troisième et dernier trait de la charité révélée, et qui procède du second que nous venons d'indiquer comme une conséquence découlant de son principe, c'est qu'elle est la seule explication et aussi la justification du fait de l'inégalité des conditions humaines. Ici nous invoquons le témoignage de la Tradition, dont les larges aperçus peuvent soutenir la comparaison avec les théories les plus prônées de l'éthique ancienne et moderne. Nous avons déjà, dans nos études sur la Providence, cité l'ingénieuse interprétation d'un texte des Psaumes posant et résolvant la question de cette inégalité. C'est David qui se fait l'organe de l'objection en disant : « Que le monde soit assis devant Dieu (2). » Ces paroles ne sont rien moins que l'énoncé du grand et redoutable problème : « Pourquoi y a-t-il des riches et des pauvres ? Pourquoi cette distinction de classes ? Pourquoi cette misère en face de cette prospérité ? Pourquoi ces cruelles privations à côté de ces superfluités, aboutissant à la haine, à la noire envie et aux ter-

(1) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 49-59.

(2) Psaumes, LXI, 8 ; voy. notre *Providence*, *loc. cit.* ; cf. Schemoth Rabba, sect. 31.

ribles revanches qui s'appellent révolutions sociales ? Ne vaudrait-il pas mieux substituer à ces antagonismes tantôt latents, tantôt éclatants, l'égalité des conditions qui, les supprimant dans leur cause, en ferait disparaître les effets désastreux ? » Eh bien, Dieu lui répond aussitôt : « Mais alors que deviendraient la grâce et la sincérité ? que deviendraient ces belles vertus appelées générosité, miséricorde, sollicitude, dévouement, sacrifice, abnégation, résumées dans ce mot de charité ? Que deviendraient, d'un autre côté, les fleurs morales qui poussent au milieu des orties de la pauvreté, la patience, la résignation, le courage dans le malheur, la persévérance dans l'épreuve, la gratitude pour les services rendus, qualités exprimées par ce terme de vérité ? Tu veux passer le niveau égalitaire sur les fortunes, et tu ne te doutes même pas que ce serait ébranler les fondements qui supportent le monde moral, rompre les attaches qui lient ensemble les cités et les nations ! Ne pouvant dénouer ce nœud gordien, tu prétends le trancher par un de ces expédients qu'imaginent les sauveurs de la rue « socialistes, communistes, collectivistes ou mutuellistes », et qui n'ont encore réussi qu'à une chose, à surexciter les passions du prolétariat, à convertir le *forum* en arène, en champ de bataille où doit se livrer le suprême combat de la guerre sociale ! » La même question est posée sous une autre forme, plus spécialement religieuse, dans un autre passage talmudique : « Turnus Rufus, célèbre procurateur romain, posait un jour cette question à R. Akiba : « Si Dieu est l'ami des pauvres, pourquoi donc ne « les nourrit-il pas ? — C'est, répond le docteur, pour nous « mettre à même de nous soustraire aux peines de l'enfer. — « Mais, réplique le premier, ne serait-ce pas plutôt le moyen « de les encourir ? Ne peut-on pas comparer le pauvre à un « esclave que son maître condamne au *carcere duro*, défen- « dant à qui que ce soit de lui faire passer des aliments et des « douceurs ? — Non, reprend à son tour l'illustre rabbi. Voici la « vraie comparaison, si comparaison il y a : Un roi, mécon- « tent de son fils, le fait jeter en prison avec ordre de l'y lais- « ser mourir de faim. Prenant pitié de son sort cruel, un des

« serviteurs du roi le nourrit secrètement. Quand le roi ap-
« prend que ses ordres ont été transgressés, que fait-il ? Il en
« témoigne sa reconnaissance par une récompense éclatante à
« celui qui a sauvé son fils malgré lui (1). »

Ce dialogue légendaire renferme une révélation importante : il nous révèle le point de vue de la raison païenne par rapport au paupérisme, considéré par elle tantôt comme un châtiment, tantôt comme une fatalité, cette antique fatalité dont s'est inspirée la tragédie grecque dans la légende des Atrides. C'est donc cette funeste doctrine, cette aberration des anciens que la Tradition croit devoir combattre par l'organe d'un de ses interprètes les plus autorisés. S'inscrivant en faux contre cette vieille thèse d'une volonté fatale, irresponsable, de ce destin plus fort que Jupiter, elle proteste hautement contre cette confusion de la pauvreté avec le châtiment. Non, la misère n'est pas un châtiment ; elle est tout au plus une correction, une épreuve, épreuve à double face, dont l'une à l'adresse du pauvre qui la subit, et l'autre à celle du riche invité à y porter le remède, ou du moins des adoucissements, ainsi qu'elle nous le dit de la façon la plus claire dans le passage suivant :
« Heureux celui qui supporte l'épreuve avec bravoure ! Il faut
« bien le reconnaître, l'épreuve est universelle : pour le riche,
« elle consiste dans l'usage plus ou moins généreux qu'il saura
« faire de sa fortune ; pour le pauvre, dans le courage, dans
« la résignation stoïque qu'il saura opposer à l'adversité. Si le
« riche sort triomphant de cette épreuve, il jouira dans ce
« monde déjà du fruit de ses œuvres, sans préjudice du capi-
« tal qui lui est réservé pour la vie future, ainsi qu'il est écrit :
« —Heureux celui qui applique son intelligence au soulagement
« du misérable, Dieu le sauvera au jour du malheur (2).—Quant
« au pauvre, qui porte son fardeau avec aisance, d'un front se-
« rein, sans murmurer contre la Providence, il aura droit à une
» double part dans le monde futur, car il est écrit : « Tu
« (Dieu) viens au secours du peuple pauvre (3) ». Nous en

(1) Talmud, Baba Bathra, 10.
(2) Psaumes, XLI, 2.
(3) Psaumes, XVIII, 28

« avons, du reste, la certitude puisée dans le énoûment du « drame de Job, de Job à qui Dieu restitue le double de ce « qu'il a perdu (1), pour le récompenser de sa constance dans « l'épreuve (2). » Répétons-le donc avec le grand théologien : il y a là moins un maître qui châtie son esclave qu'un père qui corrige son fils, et qui sait gré à quiconque, saisissant bien sa pensée, adoucit à ce dernier la durée et les conditions de la peine encourue.

En définitive, envisagée sous le rapport social ou sous le rapport religieux, au point de vue divin ou humain, dans son origine céleste ou dans sa réalité terrestre, la charité constitue le salut, salut pour la société dont elle est l'indestructible ciment, salut pour l'individu qui, en la pratiquant, acquiert les meilleurs titres à l'immortalité. Elle est, par conséquent, la base fondamentale du temporel comme du spirituel, le lien des deux mondes, le trait d'union qui joint les deux éternités. En faut-il davantage pour saluer en elle la noble fille de la Providence, la reine de l'univers, cette reine séduisante et charmante qui fait l'orgueil du roi son époux (3) ?

On nous objectera, peut-être, qu'avec ce système il faudrait renoncer à l'extinction du paupérisme, rayer ce grand problème du questionnaire de l'humanité, taxer de chimères tous les efforts qui tendent vers ce but, frapper d'un désaveu les institutions bienfaisantes et hospitalières que nous sommes portés à considérer comme le meilleur apport de la société moderne à l'œuvre de la perfectibilité ! A Dieu ne plaise que telles soient les conséquences de la doctrine révélée. Pour mettre ce point hors de conteste, nous aurons encore recours à l'autorité traditionnelle. Il s'agit d'une contradiction qui semblerait résulter de deux textes du Deutéronome, le premier affirmant qu'il n'y aura point de pauvres en Israël (4), le second annonçant qu'il ne cessera d'y avoir des nécessiteux au sein du pays (5). Ne voilà-t-il pas deux propositions qui se démentent réciproque-

(1) Job, XLII, 10.
(2) Schemoth Rabba, sect. 31.
(3) Psaumes, XLV, 10.
(4) Deutér., XV, 4.
(5) Deutér., XV, 11.

ment? Or le Talmud prétend les concilier en appliquant la première à Israël pieux, jaloux d'accomplir les prescriptions divines et humaines, tandis que la dernière se rapporterait au peuple de Dieu déchu et dégénéré (1). Pour apprécier cette solution à sa juste valeur, il faut en sonder la profondeur. En la méditant un peu, on y découvre comme une sorte de compromis entre l'extinction et la non-extinction du paupérisme. Si par cette qualification on entend l'abolition absolue de l'inégalité des conditions, le niveau passé sur tout ce qui s'élève tant soit peu au-dessus d'une moyenne de convention, l'introduction violente, opérée à coups de marteau, des expérimentations communistes, l'audacieuse substitution des utopies réformistes à l'ordre naturel et providentiel, oh! alors, la pauvreté ne cessera pas. Loin de disparaître, elle sera ravivée renforcée, aggravée par ces essais révolutionnaires qui ne savent que déformer au lieu de réformer. Mais si l'on tend vers ce but louable par des efforts discrets, intelligents, subordonnés à la volonté de Dieu, c'est-à-dire aux grandes et éternelles lois de la propriété sanctifiée par la charité; si, au lieu de viser à l'abaissement des conditions sociales par la destruction des classes supérieures, on prend pour objectif l'élévation et l'amélioration graduelle des classes inférieures; si, cessant d'en vouloir aux riches, aux heureux, on se sert de leur concours pour édifier la maison du pauvre, pour multiplier, comme une rosée céleste, les institutions charitables, les crèches, les asiles, les maisons de refuge, les orphelinats, les hôtels-Dieu, les abris pour la vieillesse et les infirmes, l'expansion des secours de toute nature; si l'assistance est étudiée et pratiquée comme une science, comme un art divin, propice au soulagement, sinon à la guérison de toutes les souffrances; si, rabattant de ses prétentions impies, la direction sociale se contente du rôle d'aide-Providence et ne songe plus à se substituer à l'action de l'ordonnateur suprême, oh! alors, Dieu récompensera nos efforts, bénira nos labeurs et, dans une certaine mesure, supprimera la pauvreté en couvrant de son approbation toutes ces nobles

(1) Talmud, Schabbath, 63.

et saintes entreprises. Voilà certes une interprétation qui n'est pas sans attaches avec les redoutables problèmes de la refonte sociale. Politiques et moralistes feront bien de la méditer; ils peuvent en tirer profit pour la discussion comme pour la solution partielle de ces problèmes. Oui, la suppression de la misère est possible au moyen de la charité, de ce baume bienfaisant et universel, d'une application toujours immédiate aux maux de l'infortune, du secours apporté aussitôt qu'invoqué, de l'assistance se faisant toute à tous, de la prévoyance dérobant au ciel le secret du pansement de toutes les plaies. Non, elle ne l'est pas au point de vue systématique, absolu, présenté comme amendement à l'œuvre du Créateur, qu'on ose déclarer mal faite et sujette à correction.

Pour résumer les considérations auxquelles nous venons de nous livrer, nous dirons qu'avec l'autorité d'une révélation continue, elles assignent à la charité une double base fondamentale, la faisant reposer tout à la fois sur l'intelligence et et sur la sensibilité. Levier de l'humanité, instrument de prédilection de l'action providentielle, elle est infinie, éternelle, comme la source d'où elle jaillit. C'est sur ces fondements indestructibles que nous allons élever le temple de la charité, en continuant à tirer nos matériaux de l'inépuisable carrière de la Parole divine.

§ 2. *Des deux termes bibliques qui servent à la dénomination de la charité.*

זִרְעוּ לָכֶם לִצְדָקָה וְקִצְרוּ לְפִי חָסֶד (הושע י׳ י״ב)

Ensemencez la bienfaisance, et vous récolterez la charité. (Osée, X, 12.)

Dans un sujet de cette importance il convient de se rendre compte tout d'abord de la valeur des mots qui en sont la représentation et l'expression, ainsi que nous avons jugé à pro-

pos de procéder ailleurs (1). Or il y a deux termes génériques, servant à l'indication des innombrables applications de la charité ; ce sont חסד (Hessed) et צדקה (Zedaka). Tantôt réunis, plus souvent isolés, nous les voyons répandus dans toutes les parties de l'Écriture sainte, mosaïque, historique, prophétique, poétique et gnomique. Sont-ils synonymes, et le sont-ils dans l'acception la plus rigoureuse du mot ? On pourrait le croire en les voyant désigner indifféremment les actes variés de la bienfaisance publique et privée. D'un autre côté, il n'est guère à supposer que deux expressions de la langue sacrée, si remarquable par sa précision, soient entièrement identiques. Telle n'est pas du moins l'opinion de la Tradition, professant une distinction marquée entre elles. Voici les termes mêmes où cette opinion est formulée : « En trois choses, le *Hessed* « l'emporte sur la *Zedaka* : celle-ci ne peut se faire qu'avec « de l'argent, celui-là dispose de tout le corps humain ; la « première n'est qu'à l'adresse des pauvres, le dernier em- « brasse dans son action riche et pauvre ; la Zedaka ne « s'applique qu'aux vivants, le Hessed aux vivants et aux « morts indistinctement. » Cette proposition est rattachée « ensuite, d'une manière très-ingénieuse, à un texte prophé- « tique : « Ensemencez la Zedaka et vous récolterez le Hes- « sed (2). » Qu'est-ce à dire ? Qu'il y a entre l'une et l'autre « la même différence qu'entre les semailles et la moisson. « Lorsqu'on ensemence la terre, on n'est pas sûr du tout de « jouir de ses produits ; ce n'est qu'à l'heure de la moisson « que l'espoir se change en certitude. Creusant plus profon- « dément encore le texte susvisé, un autre exégète en tire « une nouvelle leçon de morale : « Le mérite de la *Zedaka*, « dit-il, est en proportion de la dose de *Hessed* qu'elle con- « tient, car il est écrit : « Vous récolterez non pas le *Hessed*, « mais selon le *Hessed*, c'est-à-dire suivant la quantité de « *Hessed* qui sera contenue dans votre *Zedaka* (3). »

(1) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 495–498.

(2) Osée, X, 12.

(3) Talmud, Succa, 49 ; Yeruschalemi, Péah, chap. Ier.

Maintenant quel est, d'après cette interprétation, le sens précis de ces deux termes? Évidemment la *Zedaka*, c'est l'aumône, l'assistance pécuniaire, ou les secours directs en nature, tandis que le *Hessed* embrasse toutes les autres attributions de la charité. Que cette signification soit rigoureusement conforme aux passages nombreux et répétés où figurent ces deux dénominations, simultanément ou séparément, nous n'oserions pas l'affirmer. Mais peu importe, elle n'en témoigne pas moins en faveur de la richesse et de la fécondité de l'exégèse traditionnelle, en même temps qu'elle est un hommage rendu à la supériorité de la charité sur l'aumône, supériorité parfaitement mise en lumière par les tendances manifestes de la charité moderne, fondée, comme on sait, sur la large base d'institutions stables et universelles. Oui, la stabilité, la durée, est l'un des gages essentiels de la priorité du *Hessed* ou de la charité. C'est encore le Talmud qui nous le dit : « Nous ne savons pas lequel des deux l'emporte, du *Hessed* ou de la *Zedaka*, tant ils semblent tenir un rang égal dans les écrits saints. » Heureusement un texte des Psaumes vient fixer la doctrine. « Le *Hessed* de l'Éternel, y lisons-nous, plane éternellement sur ses adorateurs, et sa *Zedaka* s'étend aux petits-fils (1). » Est-ce clair? Ça ne veut-il pas dire que le *Hessed* l'emporte sur la *Zedaka* tout autant que l'éternité l'emporte sur la troisième génération (2)? Ce qui ressort avec évidence de ces interprétations ingénieuses, c'est que la supériorité de la charité sur l'aumône repose sur le double fondement de son élasticité et de sa solidité. Non-seulement elle est applicable à tous les hommes, à toutes les choses, ainsi qu'à toutes les situations, mais encore elle dispose des vraies conditions de la stabilité, seule capable de créer des œuvres qui durent, qui assurent le présent tout en projetant leur ombre bienfaisante sur un lointain avenir. C'est comme se rapprochant davantage de cette dernière que la charité de la femme est souvent déclarée supérieure à celle de l'homme ; celui-ci s'en tenant habituellement au secours pécuniaire, tandis que

(1) Psaumes, CIII, 17. (2) Talmud, Yeruschalemi, Péah, *u. s.*

celle-là dispense des vivres, des provisions, des dons en nature, d'une efficacité immédiate (1).

Est-ce à dire qu'on nous prêche le dédain de l'aumône (1)? A Dieu ne plaise! N'allons pas tirer des conséquences fausses d'un principe juste en lui-même, mais sans avoir rien d'exclusif. Il importe ici surtout de faire la part du temps, du lieu, de la nature des misères à secourir. Toutes ont leur place dans les vastes flancs de la charité, comme elles ont leur mention dans l'éthique sacrée. Si d'un côté le législateur met en avant l'assistance directe, par ses recommandations fréquentes de partager les biens de la terre avec le nécessiteux, la veuve, l'orphelin, l'étranger et les serviteurs que l'on va congédier, de l'autre il réclame avec non moins d'instance le prêt sans intérêt, le rachat du champ, de la maison ou de la personne du parent pauvre. La Loi révélée songe donc bien moins à exclure qu'à adapter la bienfaisance aux besoins qu'elle est appelée à satisfaire. En suivant cette loi dans ses développements et dans ses évolutions successives, on découvrira peut-être une modification s'introduire dans la pratique de la charité, en rapport avec les considérations qui précèdent. En effet, nous remarquons une certaine différence entre la doctrine de David et celle de Salomon. Le premier compte au nombre des grandes vertus du juste la largesse dans la distribution des aumônes (2) ; le dernier loue l'homme qui se montre prodigue de sa fortune (3), qui fonde sa réputation sur la richesse de ses offrandes charitables (4). Il n'est pas invraisemblable que des variations se soient introduites dans l'exercice de la bienfaisance publique et privée, découlant comme conséquence de l'accroissement du commerce international et de l'accumulation des métaux précieux sous les règnes prospères de ces deux grands souverains. Cet emploi de l'assistance pécuniaire est d'ailleurs justifié par la juxtaposition si fréquente de *Zedaka* et de *Hessed*, nous montrant que, loin

(1) Talmud, Taanith, 23; *ibid.*, Kethouboth, 66.
(2) Psaumes, CXII, 9.
(3) Prov., XI, 24.
(4) Prov., XVIII, 16.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

de s'exclure, ils ont l'un et l'autre leur champ d'action, une vaste carrière à parcourir. Tel besoin demande à être satisfait par l'aumône, tel autre ne saurait l'être que par des secours directs et intelligents.

Il ne saurait donc être question de supprimer l'aumône, qui restera l'une des branches principales de la charité, pourvu qu'elle soit modeste, contente de son lot, reconnaissant sa place et son rang, renonçant à la prétention de substituer son bouclier écourté aux ailes immenses et tutélaires de la charité si multiple, si variée dans ses ressources.

Un simple coup d'œil jeté sur les tendances de la bienfaisance moderne nous assurera de son accord avec les principes qui viennent d'être posés. Il saute aux yeux que la plupart de nos institutions charitables sont placées sous le patronage du *Hessed* bien plus que sous celui de la *Zedaka*, sans cependant tendre à la suppression radicale de cette dernière. Nous voyons, au contraire, les quêtes, les souscriptions, les distributions en argent, concourir utilement avec les fondations pieuses, avec les établissements hospitaliers, pour le soulagement des pauvres et des malheureux. Ceux-ci d'ailleurs ne deviennent une réalité stable qu'au moyen de la coopération de la puissance monétaire. Il y a donc alliance entre les deux éléments de la charité révélée, entre les deux expressions de la bienfaisance biblique, alliance qui repose sur les mêmes fondements que celle qui relie le temporel au spirituel, la matière à l'esprit qui l'anime, et qui en vivifie jusqu'aux moindres parcelles.

§ 3. *Du rôle de l'intelligence et du sentiment dans l'action de la charité.*

אַשְׁרֵי מַשְׂכִּיל אֶל דָּל (תהלים מ״א ב׳)

Heureux celui qui applique son intelligence au paupérisme ! (Psaumes, XLI, 2.)

La conclusion finale du paragraphe précédent nous amène

naturellement à la détermination du rôle assigné aux facultés de l'âme dans la pratique de la charité. Il s'agit donc de nous rendre compte des enseignements que l'Écriture et la Tradition ont à nous offrir sur ce point. Et d'abord ces enseignements existent-ils? Assurément, car par cela seul qu'on nous présente la charité comme une émanation divine, l'un des attributs essentiels de la Providence, elle doit être, elle est éminemment intelligente. S'imagine-t-on la sagesse infinie procédant à l'aveugle, agissant sans discernement, jetant ses grâces et ses bontés au hasard, se souciant peu de les suivre dans leurs allures et dans leurs résultats? Or, si une telle hypothèse est un blasphème, il ne saurait convenir davantage à la Divinité de nous livrer le plus brillant joyau de sa couronne immortelle sans nous dire comment il faut en user. Non, le Dieu de Moïse, le Dieu des treize attributs, le Dieu miséricordieux, généreux, plein de grâce et de vérité, étendant sa bonté à la millième génération, mesurant le pardon au degré de notre perversité; ce Dieu ne peut vouloir d'une charité machinale, flottant au gré du hasard et du caprice, plutôt que cordiale et bien raisonnée. Allier la grâce à la vérité, n'est-ce pas soumettre la charité au double contrôle du cœur et de l'esprit? Échelonner sa bienveillance sur une longue série de générations, n'est-ce pas revendiquer pour elle le concours de la réflexion, de la méditation d'une action bien ordonnée, l'asseoir sur la base de la stabilité, incompatible avec les procédés inconsidérés, irréfléchis? Mais, comme s'il n'avait pas suffi de cette révélation solennelle, la Bible nous fournit d'autres indications plus directes, plus précises, en faisant formellement intervenir le cœur et l'esprit dans l'accomplissement des bonnes œuvres. Comme nous avons déjà retracé à grands traits la tâche de ces deux éléments directeurs dans notre aperçu de la morale générale (1), nous nous bornerons à citer les textes qui sont en rapport avec notre sujet. Nous en trouvons un à propos de l'une des plus grandes manifestations de la charité légale,

(1) Voy. premier volume, p. 212-282.

savoir, la rémission des dettes à la fin de l'année sabbathique : « Garde-toi bien, s'écrie le législateur, de nourrir de mauvais sentiments dans ton cœur, de refuser tout prêt à ton frère nécessiteux à l'approche de l'année septennale ! donne-lui, donne-lui sans mauvais cœur, si tu tiens à te rendre digne des bénédictions célestes (1) ». Le génie prophétique va plus loin encore : il ose attribuer à Dieu lui-même les excitations sensibles, les impressions moitié douces, moitié douloureuses, de la commisération. C'est le prophète Jérémie qui fait dire à Dieu que ses entrailles se mettent à tressaillir à la vue des maux d'Éphraïm, son fils chéri (2) ! Au surplus, la qualification de *compatissant* (רחום), faisant partie des treize attributs, et si souvent invoquée dans la Loi comme dans les cantiques sacrés, est une attestation éclatante de la part qui revient au sentiment dans l'action de la charité.

Quant à celle qui est dévolue à l'intelligence, à côté des textes susvisés, nous avons celui qui vient nous servir d'épigraphe, s'appliquant tout particulièrement à la charité sagace, avisée, fortifiée par le discernement de la pensée. N'est-ce pas le chantre national qui a dit : « Heureux celui qui concentre son intelligence sur le pauvre ; Dieu le sauvera au jour du malheur (3) ! » Mais il importe de connaître et d'apprécier le commentaire ajouté à ce texte par les organes de la Tradition : « L'auteur ne dit pas : « Heureux celui qui donne aux « pauvres », mais « Heureux celui qui applique son esprit aux « pauvres. » Pourquoi? Pour nous apprendre que la charité « la meilleure est celle qui s'appuie sur le concours efficace de « l'intelligence. Il ne suffit donc pas d'accomplir matériellement les actes de bienfaisance ; il faut savoir y associer la « raison, la réflexion, l'observation, la vigilance, choisir les « moyens le plus en rapport avec la nature de la misère, non « moins qu'avec le caractère des personnes que nous voulons « secourir. Supposons, par exemple, un pauvre honteux, repoussant toute aumône directe, et que l'on tient cependant

(1) Deutér., XV, 9 et 10.
(2) Jérémie, XXXI, 20.
(3) Psaumes, XLI, 2.

« à tirer de peine. On lui donnera donc à titre de prêt, sauf à « lui faire comprendre qu'il dépendra de lui d'en faire ou de « ne pas en faire la restitution. Renchérissant sur cette inter- « prétation, un autre théologien dit ceci : Vingt-deux fois le « psalmiste se sert du terme Ascheré (heureux celui qui אשרי), « mais sans définir le genre de bonheur réservé à ceux qui « sont l'objet de cette bénédiction. Seul le champion de la « charité avisée et bien ordonnée reçoit l'assurance d'une « protection déterminée, exprimée par ces mots : — Dieu le « sauvera au jour du malheur (1) ». Voilà, ce nous semble, des développements qui ne laissent rien à désirer par rapport aux mérites de la charité raisonnée.

Ce qui en résulte avec évidence, c'est la parfaite concordance de la doctrine biblique et traditionnelle avec le sens commun non moins qu'avec le but que se propose la charité moderne. Que nous dit le premier ? Que le sentiment a besoin de la tutelle de l'intelligence ; que, sans elle, il court risque de s'égarer, de se laisser entraîner dans de fausses voies, de stériliser l'aumône, au lieu de la rendre féconde, par des applications irréfléchies. A l'instar de l'amour, le sentiment met sur les yeux un bandeau qu'il appartient à la pensée de retirer en éclairant de son flambeau les sombres avenues du paupérisme. A leur tour, les aspirations de la charité moderne mettent en lumière sa puissance et sa stabilité, lorsqu'elles s'appuient sur les grandes facultés de l'âme. Elles frappent nos yeux par l'importance des résultats obtenus au moyen de cette féconde alliance. De la bienfaisance capricieuse et aventureuse, sans but parce qu'elle est sans guide, abandonnée au hasard, aux brusques mobiles des sens, elle a su faire tout à la fois une science et un art : une science, par la profondeur de ses combinaisons, par l'ingéniosité de ses créations, par l'étendue et par la durée de ses applications ; un art, par l'aspect majestueux de ses institutions, par l'harmonieux ensemble qui préside à leur gestation, par la symétrie des lignes, enfin par la solidité des matériaux apportés à ses constructions. Mais com-

(1) Vaïkra Rabba, sect. 34.

ment la charité moderne a-t-elle su réunir en elle la double condition de la science et de l'art? Nous venons de le dire : c'est grâce au concours du sentiment et de l'intelligence, à l'alliance du cœur et de l'esprit, ces deux moteurs de la vie morale. Que, de son côté cependant, elle sache se mettre en garde contre les exagérations systématiques; qu'elle ne fasse pas tourner sa suprématie contre l'existence même des vieilles pratiques de bienfaisance; que si la charité, s'inspirant seulement de la sensibilité, est sujette aux mésaventures, à l'erreur, à l'exploitation trompeuse, à tous les inconvénients d'une course désordonnée, celle qui procède exclusivement de l'intelligence n'est pas exempte de dangers; elle court risque notamment de tomber dans la sécheresse et dans la roideur des sciences exactes, peu compatibles avec les allures de la miséricorde. A force de combiner, de calculer, d'opérer mathématiquement, n'est-on pas conduit à traiter les hommes, c'est-à-dire des créatures sensibles, charnelles, nerveuses, ayant besoin d'affection et de sympathie plus encore que d'assistance matérielle, à les traiter en chiffres, à les considérer comme ces pions qu'on fait mouvoir sur l'échiquier? Sachons-le bien : toutes les directions sociales, grandes et petites, ne sauraient aboutir en dehors de l'alliance, si souvent proclamée par l'Écriture, du cœur et de l'âme.

§ 4. *De la charité publique et privée.*

L'alliance de l'intelligence et du sentiment qui vient d'être proclamée en matière de charité conduit à une autre qui n'est pas de moindre importance, nous voulons dire celle de la bienfaisance publique et privée. Il semblerait de prime abord que la Révélation n'eût guère connu que la dernière, car il y est presque toujours question d'une action individuelle. Il s'agit de tendre la main au pauvre, de soutenir le nécessiteux, de venir directement au secours de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger, d'ouvrir sa bourse et sa main à tous

ceux qui viennent les solliciter. La bienfaisance s'y exerce de personne à personne, du riche au pauvre, de l'heureux au malheureux, du maître au serviteur, du chef de la famille à tous les infortunés qui en font partie. Mais le gouvernement, l'État, ne paraît pas intervenir dans la répartition des secours, pas plus que l'association, cet effort collectif dont le génie des temps modernes à su faire un instrument si puissant, si efficace pour le soulagement des souffrances. Cependant, à bien considérer les choses, la charité publique est loin d'être méconnue par l'Écriture. Cette assertion est insoutenable en présence de certaines dispositions législatives fixant les rapports des riches avec les déshérités de la fortune : ce sont notamment les lois relatives à la péremption des créances à la fin de l'année sabbathique, à l'annulation des contrats et des ventes lors du jubilé, à la prescription des dîmes triennales dues au pauvre, à l'obligation du glanage et du grappillage, imposée à tout propriétaire de sol, au profit des nécessiteux de toute classe. Toutes ces lois appartiennent à la catégorie de la bienfaisance générale exercée, nous ne le contestons pas, par des mains privées. Elles constituent une direction officielle, publique, de nature à corriger les allures fantasques et capricieuses d'une charité trop abandonnée à elle-même. Contenue dans ces limites, en outre fixée et réglementée par des dispositions dont l'accomplissement revient à des époques fixes et dans des cas déterminés, la charité ne courait guère risque de s'égarer ou de se dévoyer. Grâce à ces prescriptions formelles, presque minutieuses, s'exécutant partout et toujours sous les yeux du public, imposant à tous et à chacun le double rôle de contrôleur et de contrôlé, elle s'élevait sans effort à la hauteur d'une institution sociale, placée sous la garde de la moralité publique et de l'honneur national. Nous citerons un exemple de nature à nous démontrer l'importance politique attachée par les chefs spirituels à l'observation de ces lois salutaires. C'est un épisode du livre de Jérémie ayant trait à l'émancipation des serviteurs au bout de six ans de servage. Jaloux de remettre en vigueur cette disposition tombée en

désuétude, le prophète en fait l'objet d'une exhortation adressée aux grands et au peuple de Jérusalem. Il réussit d'abord dans cette tentative de réforme; mais les anciennes habitudes, les suggestions de l'égoïsme et de l'arbitraire, ne tardent pas à reprendre le dessus, et les serviteurs, à peine mis en liberté, sont repris de force par leurs maîtres et réduits à une nouvelle servitude. A son tour alors Jérémie se montre impitoyable pour ces maîtres sans entrailles. « Vous n'avez pas voulu, leur dit-il, donner à vos serviteurs la liberté; eh bien, vous deviendrez la proie du malheur libre et déchaîné, du glaive, de la peste, de la famine, de tous les fléaux qui, lâchés par la colère de Dieu, viendront vous assaillir, sans trêve ni merci, jusqu'à extermination (1) ». Qui ne reconnaîtra dans cette vigoureuse apostrophe la sanction de la charité publique, telle que la comprenait la société antique? Ce qu'elle connaissait peu ou point, nous en faisons l'aveu, ce sont les fondations pieuses, les institutions à long terme, les caisses de secours et de prévoyance, dont l'initiative revient à la charité moderne. Nous faisons toutefois nos réserves pour les caisses de secours, souvent mentionnées dans la Tradition par une désignation spéciale (קופה של צדקה), et soumises à certains règlements d'administration. On ne veut pas qu'elles soient confiées à un seul individu (2), à moins que ce ne soit un homme connu par sa piété et par un rare désintéressement (3). La perception des fonds qui servent à l'alimenter exige le concours de deux administrateurs, et leur répartition en réclame trois (4). On engage aussi les âmes charitables à confier leurs aumônes à ces commissaires de bienfaisance, plutôt que de les distribuer directement. Cette dernière recommandation, remarquons-le bien, implique la priorité de la charité publique sur la charité privée, sans pourtant en faire un principe absolu, qui n'est pas dans la pensée de la Tradition. Elle nous explique d'ailleurs elle-même ses préférences pour la charité publique : c'est qu'elle ménage la pu-

(1) Jérémie, XXXIV, 16 et 17.
(2) Talmud, Baba Bathra, 10.
(3) *Ibid.*
(4) Talmud, Rosch Haschana.

deur des pauvres honteux, en leur évitant la douloureuse nécessité de tendre la main au premier venu et de subir les humiliations de trop nombreux bienfaiteurs. La charité publique possède effectivement cet avantage, de traiter avec les pauvres d'égal à égal, de les préserver de cet abaissement qui devient comme le compagnon fatal de l'homme obligé à recourir à l'assistance d'un autre homme, son semblable.

Mais il y a aussi le revers de la médaille : la charité publique a ses inconvénients et ses lacunes. Avant tout, n'est-elle pas privée, n'est-elle pas dépourvue de cette chaîne sympathique, rivant le client au patron, soudant la main qui donne à la main qui reçoit, développant ici la noble satisfaction dont nous remplit ce rôle de Providence terrestre, là ce sentiment de la vive gratitude, le seul sentiment doux et affectueux qu'il soit parfois donné au pauvre d'éprouver et de conserver? N'est-il pas à craindre que la charité publique, dépouillée de la fibre sensible, gouvernée par la calme et froide raison, ne soit atteinte de cette sécheresse dont nous avons déjà parlé, inhérente aux produits exclusifs de l'entendement? Or cette sécheresse ne vient-elle pas enlever à la charité beaucoup de son prestige, de sa poésie, de son auréole? Le pauvre, de son côté, ne sent-il pas diminuer en lui les inspirations de la reconnaissance faite pour le réconcilier avec la société, pour calmer ses aigreurs, pour panser ses plaies morales? Enfin la raison d'être du paupérisme, considérée comme la plus sûre garantie de la réciprocité et de la solidarité morales, telle que nous l'avons vue proclamée par la bouche de l'illustre Akiba, ne perd-elle pas de son efficacité lorsque c'est l'État, la société anonyme qui vient se mettre au travers de ces courants sympathiques allant se fondre dans un tout harmonieux, pour en arrêter l'élan et en diminuer l'intensité ? Le pauvre a moins à rougir de l'assistance qu'il reçoit de cet être impersonnel qui s'appelle gouvernement ou cité : soit, nous ne le contestons pas ; mais comme alors il n'a personne à remercier, à bénir, ne sent-il pas tarir en lui la source même des affections sociales, n'est-il pas disposé à y substituer l'âpreté des exigences, à ré-

clamer au lieu de solliciter, à commander au lieu de prier et, d'exigences en exigences, de revendication en revendication, à pousser au renversement des bases de l'ordre universel? Qui sait ? Qui oserait affirmer que les prétentions exorbitantes du prolétariat de nos jours n'ont pas leur source dans la nouvelle organisation de la charité ? Déshabitué de l'assistance fraternelle de l'ancien régime, ne voyant plus devant lui que l'État ou la cité administrant la bienfaisance au même titre que les autres services publics, le paupérisme a désappris, oublié les enseignements moraux qu'il porte dans ses flancs, oublié la résignation, oublié les vertus de l'abnégation et de l'épreuve, perdu de vue le caractère facultatif de la charité, devenue obligatoire a ses yeux.

Mais alors, nous objectera-t-on, c'est la charité publique qui est vicieuse, et vous prêchez pour le retour des vieux us de la charité privée. A Dieu ne plaise ! Loin de nous la pensée d'adjuger la palme à l'aumône étriquée du passé, de la préférer aux larges canaux de la philanthropie moderne. Ce que nous demandons, c'est que l'on se souvienne de deux choses : 1° de l'imperfection de toutes les institutions humaines, inhérente à tous les produits de notre initiative, à nos créations récentes aussi bien qu'à celles des siècles écoulés : se flatter d'atteindre à l'idéal, de réaliser le complet et le parfait dans n'importe quelle branche de la direction humanitaire, c'est se repaître de chimères ; 2° de la nécessité de l'alliance de l'individuel avec le collectif, de cette alliance que nous retrouvons constante et identique, dans la plupart des principes généraux comme dans les règles de conduite : à cet égard, la charité doit subir les conditions de toutes les vérités premières, théoriques et pratiques, et dont la première est l'interdiction de séparer ce qui doit rester uni. Que la charité publique et la charité privée s'embrassent comme de vraies sœurs, toutes deux filles du ciel ; que, loin de se jalouser, de contre-carrer réciproquement leur activité, elles se prêtent un mutuel appui ; que la première se garde bien de pousser l'enivrement de ses succès récents jusqu'à la rupture avec son aînée pour cause de

décrépitude; que la dernière, de son côté, cesse de voir dans sa sœur cadette une rivale venue pour lui arracher le scept et la couronne, mais une jeune compagne, une précieuse auxiliaire faite pour doubler et tripler ses forces. A tout prendre, la réalité ne manque pas d'exemples de cette coopération : que de fois la charité publique ne vient-elle pas faire appel à la charité privée, reconnaissant hautement ses droits de primogéniture, saluant en elle la dispensatrice des ressources qu'elle demande à exploiter au profit commun, pour en tirer tout le parti possible! Que de fois aussi la charité privée ne sent-elle pas son impuissance en présence de grandes catastrophes, de fléaux qui sévissent sur de vastes espaces, heureuse alors de s'appuyer sur le savoir-faire de sa jeune émule, de mettre à sa disposition son personnel et son matériel, ses facultés et ses capitaux! En fin de compte, ce qu'il nous importe de bien constater, c'est que cette alliance est le trait caractéristique de la charité révélée, biblique et traditionnelle, ni tout à fait officielle, puisqu'elle s'adresse à chaque fidèle isolément, aux volontés, aux efforts personnels; ni entièrement individuelle, puisqu'elle est placée sous la sauvegarde de la Loi, sous les auspices de la stabilité nationale, et qu'elle renferme de si nombreuses dispositions semi-publiques et semi-privées, réalisable pour chacun sous les yeux de tous, s'accomplissant à la même heure dans toute l'étendue de la Terre Sainte, et participant ainsi de la double sanction, individuelle et collective à la fois, véritable personnification du peuple de Dieu, qui devait, lui aussi, unir la responsabilité directe et particulière à la solidarité sociale (1).

(1) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 277-283 et 317-327.

§ 5. *Des éléments principaux de la charité.*

אַשְׁרֵי שֹׁמְרֵי מִשְׁפָּט עֹשֵׂה צְדָקָה בְּכָל עֵת (תהלים ק"ו ג')

Heureux ceux qui, par des soins judicieux, savent pratiquer une charité constante ! (Psaumes, CVI, 3.)

Après avoir étudié la charité sous ses aspects généraux, dans ses fonctions maîtresses, il importe de l'envisager à un point de vue plus précis, et d'aborder l'examen de ses facultés essentielles. Nous en remarquons tout d'abord deux qui lui sont indispensables, à tel point que, privée de leur concours, elle ne saurait produire que d'informes ébauches au lieu d'actes parfaits. Quelles sont ces deux facultés ? La prévoyance et la durée : la prévoyance, pour aller au-devant de la misère et l'arrêter dans sa course aveugle et précipitée ; la durée, pour consolider le bien et engendrer autre chose que des œuvres éphémères. La Révélation nous offre-t-elle quelques enseignements sur ce nouveau point de vue, se plaît-elle à nous présenter la charité non-seulement dans son action directrice, mais aussi dans ses plus habiles procédés, dans ses plus utiles manifestations ? Voyons d'abord ce qu'elle pense de la prévoyance. Les lois susvisées à l'endroit de l'assistance publique et privée nous semblent fortement imprégnées de cette qualité. Oui, cette sollicitude légale pour les misères les plus variées, ce droit des pauvres prélevé sur la moisson, ces secours distribués annuellement lors de la fête de la récolte générale, cette dîme triennale imposée au profit des nécessiteux, ces gratifications à faire aux serviteurs et aux servantes arrivés au terme de leur contrat de louage, cette extinction des dettes au retour de l'année sabbatique, cette restitution des propriétés à chaque révolution demi-séculaire, dénotent chez le législateur une prévoyance remarquable, une prévoyance qui, loin de se contenter de la pratique de la bienfaisance au jour le jour, embrasse d'un vaste coup d'œil et la diversité des situations particulières et l'ensemble des vicissitudes sociales. Il y a donc dans ces dispositions nombreuses et minutieuses une large application de cette faculté précieuse,

l'une des meilleures dont la Providence ait jugé à propos de nous douer pour nous servir d'épée et de bouclier dans le combat de la vie. Cette première qualité n'est-elle pas d'une nécessité absolue contre les caprices de la fortune? Il serait impossible, en effet, de soulager sans elle toutes les souffrances dues à des causes mobiles et instantanées; une grande partie des maux humains resteraient sans remède, eu égard à leur soudaine explosion, si les mesures réparatrices n'étaient pas prises de haut et de loin. Nous signalerons, à ce propos, une loi spéciale, frappée au coin de cette clairvoyance qui va au-devant du mal pour s'opposer à la rapidité de sa course. Nous visons celle qui prescrit de venir au secours de l'infortuné avant la consommation de sa ruine, de le soutenir d'une main fraternelle lorsqu'il n'est que courbé, mais non encore tombé : « Lorsque ton frère s'appauvrit, nous dit cette disposition, et que sa main vienne à faiblir à côté de toi, hâte-toi de le soutenir, étranger ou indigène, afin qu'il vive avec toi (1). » Il suffirait de cette prescription pour porter témoignage en faveur du génie prévoyant de Moïse législateur. Elle porte dans ses flancs tout un arsenal d'engins protecteurs et défensifs que la charité moderne se montre si habile à manier contre les attaques brusques et inattendues de la misère; elle est la source sacrée d'où sont venues jaillir tant de combinaisons, tant d'ingénieux systèmes imaginés par la charité préventive, tels que les sociétés de secours mutuels et les caisses de prêts, pour n'en citer que les plus apparents, et que l'on peut à bon droit considérer comme les produits de la loi susvisée.

Quant à la durée, second élément de la charité intelligente, elle se lie intimement à la prévoyance ; elle en est le but comme la raison d'être, de sorte que l'on peut soutenir avec autorité que toute charité prévoyante est durable, celle-ci découlant de celle-là comme la conséquence de son principe. La durée, n'est-elle pas d'ailleurs le signe manifeste de la charité divine? Ne figure-t-elle pas au nombre des treize attributs, et Dieu n'y est-il pas appelé « Celui qui réserve ses grâces à la

(1) Lévit., XXV, 35.

millième génération (1)? » Le Psalmiste ne rend-il pas un hommage analogue à la durée de cette grâce en la définissant « la grâce qui s'étend sur les adorateurs de Dieu d'une éternité à l'autre ; la charité qui protége les petits fils (2)»? Il fait mieux encore : il nous la propose formellement comme modèle, comme exemple à suivre. « Heureux! s'écrie-t-il, ceux qui pratiquent la charité en tout temps (3)», c'est-à-dire, aux termes de l'interprétation traditionnelle, ceux qui consacrent leurs soins à des œuvres qui durent, qui offrent des gages de stabilité : instruction gratuite, institution de bibliothèques populaires, éducation et établissement des orphelins (4) ; comme on le voit, la révélation biblique n'est pas bien loin des institutions charitables de nos jours : hôpitaux, asiles, maisons de retraite et de refuge, orphelinats, crèches, etc.

Dans cette voie si largement tracée par le concours de tous les efforts de la société moderne, il faut cependant savoir se garder contre les illusions. C'en serait une que d'espérer arriver à des résultats complets, disons-le mot, à l'abolition de la misère. Et d'abord ce serait méconnaître la nature même de ce mal, ses attaques subites, ses bonds inattendus, ses coups foudroyants, sa marche capricieuse, désordonnée : comment maîtriser et régulariser ce qui échappe à toute règle? Une large part restera toujours à l'imprévu, et c'est justement cette part qui provoque plus particulièrement l'initiative de la charité privée, sachant vaincre l'adversaire par ses propres armes, soudaine et spontanée comme lui, usant du procédé *similia similibus*. Pareille en ceci à la création qui se renouvelle chaque jour, la charité privée communique au sentiment de la bienfaisance cette ardeur, ce rajeunissement, ces mouvements vivaces qui lui apportent une séve et une vigueur nouvelles. C'est là ce qui nous explique la raison d'être des limites posées aux créations de la charité collective. Il arrive parfois que les institutions fondées pour une durée illimitée, aspirant à l'éternité, gagnent une maladie de langueur et finissent par se momifier,

(1) Exode, XX, 6 ; XXXIV, 7.
(2) Psaumes, CIII, 7.
(3) Psaumes, CVI, 3.
(4) Talmud, Kethouboth, 50.

au grand préjudice de leur destination pieuse. Réduisons donc à leurs justes proportions les deux facultés que nous venons d'analyser. Oui, l'influence de la prévoyance et de la stabilité en matière de bienfaisance est immense, et nous venons d'en saisir les traces dans les nombreux organes de la doctrine révélée. Mais qu'on ne se berce pas du vain espoir de les voir remplacer complétement l'ancienne charité, celle de chaque jour, se faisant de la main à la main, trouvant dans son élasticité, dans sa spontanéité, dans l'aspect des souffrances comme dans les émotions qu'elles provoquent, y trouvant des ressources imprévues, soudaines comme les maux qui ne cessent d'assaillir les pauvres humains, et opérant de vrais miracles dans cette voie pleine d'entraves et de périls. C'est bien pour ce motif qu'à côté de la charité légale, dont nous avons pu mesurer le large cadre, vient habituellement se placer, dans la pensée du législateur, celle qui reste en dehors des prévisions ordinaires, qui a son expression biblique dans cette double recommandation de donner (1), qui, selon l'interprétation traditionnelle, veut dire : « donner jusqu'à cent fois (2) », et qui, en fin de compte, a précisément pour objet les secours quotidiens instantanés en rapport avec des besoins pressants, disposant des rouages communs, mais indispensables, de la charité personnelle, au même titre que la prévoyance et la durée en représentent les moteurs universels.

(1) Deutér., XV, 10.

(2) נתן תתן אפילו מאה פעמים. Midrasch Yalkut, nº 898.

§ 6. *Des sentiments et des procédés qui doivent accompagner l'exercice de la charité.*

כִּי אֲנִי ה׳ עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חָפַצְתִּי נְאֻם ה׳ (ירמי׳ ט׳ כ״ג)

Car, je suis l'Éternel, pratiquant la grâce, la justice et la charité sur la terre; ce sont là mes délices, dit le Seigneur. (Jérémie, IX, 23.)

En passant des abstractions de la théorie aux réalités de la pratique, la charité doit tout d'abord nous montrer sa manière de procéder, nous allions dire son visage, les traits les plus propres à nous la faire reconnaître. Le bon sens et la logique nous disent déjà qu'elle doit opérer son entrée sur la scène le visage souriant, la physionomie avenante, les traits bienveillants, les formes sympathiques. Qu'elle songe avant tout qu'elle est la fille du ciel, la messagère de la Providence, l'exécutrice de ses desseins, son associée, si l'on peut dire ainsi, dans le gouvernement de l'humanité. Ce rôle important, cette mission divine n'a-t-elle pas de quoi lui inspirer des sentiments de joie et de fierté? Ne se sentira-t-elle pas fière et heureuse d'être investie de ces attributions que l'Écriture qualifie de délices du Seigneur, de fonctions qui l'élèvent à la hauteur d'une providence terrestre? Qu'elle tourne ensuite ses regards vers ceux qui vont être les objets de sa sollicitude, sur cette veuve dont le soutien s'est brisé, sur ces orphelins dont la séve nourricière s'est desséchée et dont l'existence même est menacée, sur cet étranger pour qui le sol fécond de la patrie s'est changé en vaste solitude, sur ce travailleur cloué sur son lit de douleurs, et dont les souffrances sont surexcitées par les cuisants soucis du père de famille ou d'une mère impuissante dans sa tendresse. A la vue de ce spectacle émouvant, dramatique, qu'elle se dise qu'il dépend d'elle, d'un simple signe de sa tête, non pas de faire trembler l'Olympe, comme Jupiter, *et nutu tremefecit Olympum*, mais d'apaiser ces maux, de calmer ces

orages, de panser ces plaies cruelles. Comment donc ne serait-elle pas joyeuse, radieuse, de se voir chargée de l'accomplissement d'une si belle tâche? Quoi! appelée à ranimer des mourants, à ressusciter les victimes tombées sur le champ de bataille de la vie, elle nous apparaîtrait triste et morose! Revêtue des insignes de la bonté suprême, portant l'aumône en guise de cotte d'armes, le salut comme un casque (1), elle serait d'humeur noire ou sombre! Porteur du baume de Guilead, armée de la lance divine qui, plus merveilleuse que celle d'Achille, guérit les blessures mêmes qu'elle n'a pas faites, elle ferait mauvaise mine à ceux à qui elle doit son apothéose et sans lesquels elle serait dépouillée de sa glorieuse auréole! Arrière donc ces airs hautains, méprisants, qui tendent à métamorphoser le bon en mauvais génie! Gardons-nous bien de regarder du haut de notre supériorité sociale les blessés, les invalides et les victimes de la fortune; sachons reconnaître en eux non-seulement des égaux, mais, mieux que cela, des auxiliaires en matière de bienfaisance. Ne faut-il pas, en effet, pour assurer la production tant matérielle que morale, l'union du sujet fécondant avec l'objet fécondé? La pluie, la rosée, la semence, peuvent-elles fructifier dans le vide, privées d'un sol approprié à les recevoir?

Ces considérations sur les formes externes et internes de la charité, nous les trouvons suffisamment indiquées dans l'Écriture et richement développées dans la Tradition. Déjà le législateur a frappé de réprobation toute intrusion d'un sentiment mauvais dans la pratique de la charité : « Garde-toi bien, dit-il, de nourrir dans ton cœur de mauvaises dispositions à l'endroit des lois d'assistance; garde-toi de regarder de mauvais œil ton frère nécessiteux (2). » Mauvais cœur, mauvais œil, sont deux termes génériques qui embrassent l'ensemble des mouvements intérieurs et extérieurs hostiles à la charité, et les actes dans lesquels se serait glissée la moindre goutte de ce redoutable venin sont frappés de nullité. L'œil et le cœur sont

(1) Isaïe, LIX, 19; Talmud, Baba Bathra, 10.

(2) Deutér., XV, 9 et 10.

donc appelés à apporter leur concours, à rehausser les dons de la charité. En leur communiquant une étincelle de cette flamme empruntée à l'ordre surnaturel dont ils sont le reflet, ils en doublent le prix et en augmentent l'intensité. Écoutons, sur ce même sujet, le prophète, quand, après avoir énuméré les principales œuvres de charité, il juge à propos d'y revenir pour y apposer le cachet..... de la bienveillance et de la délicatesse des procédés : « Apaise avec ton *âme* celui qui a faim, rassasie l'*âme* de l'infortuné (1). » Quel est donc ce rôle que l'on réserve ici à l'âme du bienfaiteur et à celle de son client? C'est la Tradition qui nous l'apprendra. Voici comment elle s'exprime à cet égard : « Donner une obole au pauvre vaut six bénédictions; y ajouter de bonnes paroles et réconforter son âme, cela vaut onze bénédictions (2) ». Ceci va être corroboré par une autre exégèse relative à la qualification, donnée à Dieu par ce même prophète, de « celui qui, résidant dans les hauteurs incommensurables, se plaît à côté de l'écrasé et de l'humilié (3). » Quelle est la vraie signification de cette épithète? Dieu élève-t-il l'infortuné jusqu'à lui, ou bien descend-il vers le malheureux et se place-t-il à côté de lui dans son abaissement? Eh bien, il est bon de savoir que c'est la dernière interprétation qui a prévalu, parce qu'elle semble s'appuyer sur le fait de la révélation sur le Sinaï. Que fit Dieu dans cette circonstance? Dédaignant les sommets culminants et les pics orgueilleux des hautes montagnes, il choisit le monticule du Sinaï comme étant le moins haut et, par suite, le moins prétentieux (4). Profond enseignement entièrement conforme au sens commun. Il n'est pas toujours facile, ni même possible, de faire monter jusqu'à nous celui que la misère a précipité, dégradé et avili. Bien des obstacles viennent s'opposer à cette ascension : la pauvreté, la déchéance sociale, la chute morale et aussi la méfiance, ces inséparables compagnons de l'adversité. Mais ce qui n'est ni impossible ni difficultueux, ce que chacun de nous

(1) Isaïe, LVIII, 10.
(2) Talmud, Baba Bathra, 10; Vaïkra Rabba, sect. 24.
(3) Isaïe, LVII, 15.
(4) Talmud, Sôta, 5.

est en état de tenter avec une réussite certaine, c'est de descendre quelques degrés de l'échelle sociale pour se mettre à l'unisson du prolétaire. C'est là un socialisme de bon aloi, le socialisme recommandé par l'Écriture et par la Tradition, bien différent du socialisme de nos jours, représenté par le niveau, instrument de haine et de vengeance. Non, ce n'est pas ce niveau brutal et fatal, supprimant toutes les supériorités pour leur substituer une prétendue égalité qui n'est qu'un aplatissement universel ; c'est un rapprochement libre et spontané, le seul praticable vis-à-vis de l'inégalité des conditions sociales, habile à les amoindrir, à en réduire les aspérités, non par la violence, mais par la bienveillance, en imitant la divinité qui réalise le miracle de l'alliance de la grandeur suprême avec l'humilité extrême (1).

Les considérations qui précèdent nous montrent la charité révélée touchant aux questions les plus épineuses de l'organisation sociale, à ces questions redoutables qui se posent aujourd'hui devant nous avec une insistance toujours croissante, ébranlant jusque dans leurs fondements les assises du monde. On voit aussi, ce qui importe davantage, que l'on peut consulter avec quelque fruit l'oracle du judaïsme, en vue des éventualités futures et de la solution théorique de ces problèmes.

Il nous reste encore à envisager sous un dernier aspect ce que nous appelons la charité bienveillante. Nos théologiens nous enseignent ceci : « On croit généralement qu'en matière « de charité, c'est le pauvre qui doit tout au riche, et que le « riche ne doit rien au pauvre. C'est une profonde erreur : ce « n'est pas le pauvre, c'est le riche, au contraire, qui est « l'obligé. En voulez-vous une preuve ? Vous l'avez dans ces « paroles de Ruth disant à sa belle-mère Noémi le nom de « l'homme qui lui avait offert l'hospitalité : « L'homme avec « qui j'ai fait aujourd'hui se nomme Booz, » dit-elle (2). C'est « moi qui ai fait avec lui, ce n'est pas lui qui a fait avec moi ; « qu'est-ce à dire ? Il y a dans ces paroles une profonde vérité ; « elles veulent dire ceci : En échange du morceau de pain qu'il

(1) Talmud, Meguilla, 31. (2) Ruth, II, 19.

« m'a donné, des quelques épis qu'il m'a autorisée à glaner, je « lui ai apporté l'approbation de Dieu; les bénédictions d'en « haut assurées à quiconque le supplée comme père nourri- « cier, enfin la mention de son nom dans les livres saints, « équivalent à son inscription dans le livre d'or de l'immorta- « lité (1) ». Voilà une de ces leçons capitales qu'il convient d'avoir à l'esprit à tous les moments de l'exercice de la charité. Vraiment nous nous faisons la part trop belle dans l'accomplissement de ce ministère; nous sommes trop disposés à nous en adjuger tout l'honneur et le mérite. Au bienfaiteur, la considération, la gloire, les respects, l'élévation sur le pavois; à celui qui en est l'objet, l'humilité, les génuflexions, le devoir d'une reconnaissance sans bornes. Eh bien, non ; ce sentiment de gratitude doit être partagé, et le patron n'en est pas plus affranchi que le client, et le riche doit savoir gré au pauvre de lui avoir fourni l'occasion de réaliser la plus noble des qualités morales, de faire de son superflu un emploi si fécond, de tirer de si gros intérêts d'un capital autrement improductif, enfin de gagner les bonnes grâces de Dieu et des hommes. Nous avons cité ailleurs la légende du roi Monabaz, affirmant la sextuple supériorité de la charité sur la richesse, considérant la première comme la vraie thésaurisation, en ce qu'elle est spirituelle, féconde, stable, indestructible, céleste et immortelle (2).

Guidée par cette juste appréciation du rôle qui lui est assigné, cheminant sous les auspices de ces anges gardiens qui s'appellent bienveillance, sympathie, modestie et reconnaissance, la charité peut marcher droit devant elle sans risquer de s'égarer dans un labyrinthe sans fil conducteur. Elle peut s'avancer d'un pas sûr dans une route éclairée par les deux grands luminaires de l'esprit et du cœur, et dans sa démarche tout le monde reconnaîtra le pas majestueux d'une déesse, *et vera incessu patuit dea.*

(1) Vaïkra Rabba, sect. 34; Midrasch Ruth, *u. s.*

(2) Talmud, Baba Bathra, 10; cf. notre *Introduction générale aux dogmes*, p. 159.

§ 7. *Des droits et des devoirs du pauvre.*

Dans cet exposé des éléments constitutifs de la charité, ainsi que des idées et des sentiments qui doivent présider à ses manifestations diverses et variées, nous nous sommes placé jusqu'à présent au point de vue subjectif. Il importe maintenant de changer d'attitude, de porter l'esprit de nos investigations vers son objectif, de nous tourner vers le pauvre et les différentes catégories du paupérisme, en usant de la même méthode, en allant du général au particulier. Il serait oiseux d'affirmer de nouveau les droits du pauvre, si nettement formulés, si largement déterminés par tous les organes de la Révélation. En principe, il est incontestable que le droit à l'assistance est absolu, illimité dans le temps comme dans l'espace. Il n'est pas un moment de la vie où il soit suspendu, ni un coin ou un recoin de l'univers où il puisse être prescrit. Mais c'est la nature de ce droit qui demande à être bien précisée. A cet égard, nous avons hâte de constater que c'est un droit moral plus encore que légal, placé sous la sauvegarde directe du Dieu de la charité, s'imposant à la conscience de chacun, ayant ses racines dans le cœur et dans l'esprit des hommes, mais dégagé du lien de la sanction pénale. Entendons-nous bien cependant sur ce mot de sanction : il s'agit d'une sanction pénale, matérielle, sociale et juridique, mais non de la sanction divine, dont c'est précisément le propre de se substituer à celle de la loi humaine. La législation mosaïque est très-claire à ce sujet. De quelle punition menace-t-elle l'oppresseur de la veuve et de l'orphelin ? Est-ce d'un châtiment légal, d'une pénalité judiciaire ? Non, ce sera Dieu lui-même qui se chargera de la vindicte publique, qui se vengera des violateurs de la charité, en appliquant la loi du talion à leurs femmes et à leurs enfants, dont il fera des veuves et des orphelins (1). Il en est de même de celui qui retient en nantissement la couverture du débiteur pauvre : « Que celui-ci crie vers moi, dit Dieu, et je l'enten-

(1) Exode, XXII, 28.

drai, car je suis miséricordieux (1). » De même encore pour celui qui retient le salaire de l'ouvrier, négligeant de le payer aussitôt sa journée terminée : « Fais en sorte qu'il ne crie pas contre toi vers Dieu et que ta négligence ne soit mise au compte de tes péchés (2). » Cette thèse est confirmée par le Psalmiste prononçant sa terrible philippique, tissu d'anathèmes et de malédictions, contre qui? Contre celui qui n'aura pas songé à pratiquer la charité (3). De ces textes il ressort avec évidence que la charité doit être libre, spontanée, toute-puissante par une généreuse initiative, au lieu d'être forcée ou contrainte, triste et malheureux effet de la menace, de l'intimidation et de la coaction légales. Comme conséquence de ces prémisses, nous soutenons que le pauvre n'est armé d'aucun droit matériel, qu'il ne saurait recourir à d'autres moyens qu'à la sollicitation et à la prière auprès des hommes et, s'il est repoussé par eux, auprès de Dieu. Voilà des principes qui coupent court à tous les paradoxes par lesquels on a essayé et l'on essaye tous les jours de dénaturer le droit à l'assistance, en le transformant en redoutable engin de guerre sociale mis à la disposition du pauvre contre le riche. Mais on aura beau faire, attiser le feu de la lutte fratricide, lancer matin et soir ce brandon de discorde, provoquer la croisade de la pauvreté contre la richesse, fulminer, par la parole comme avec la plume, contre l'*infâme* capital. Toutes ces tentatives ne prévaudront pas ; elles se brisent toujours contre la volonté providentielle exigeant, nous avons vu pour quels motifs, qu'il y ait toujours des riches et des pauvres. Il arrive parfois que l'ordre social est momentanément bouleversé, et sans doute cela arrivera plus d'une fois encore ; l'histoire n'a probablement pas fini d'enregistrer la série des conflits surgissant entre patriciens et plébéiens. Mais à quoi viennent aboutir finalement ces collisions plus ou moins violentes et meurtrières ? A des compromis qui laissent subsister intacte l'inégalité des conditions, ou bien à des tempêtes balayant avec furie vainqueurs et vaincus, non moins funestes

(1) Exode, XXII, 16.
(2) Deutér., XXIV, 15.
(3) Psaumes, CIX, 16.

aux uns qu'aux autres, faisant écrouler les palais des riches sur la tête des pauvres et, après avoir passé le terrible niveau sur les distinctions des classes, entassé ruines sur ruines, se retirant devant un nouvel ordre de choses qui rétablit ces classes sur des bases également nouvelles. Dans ces faits dont la société moderne a déjà vu le retour fréquent, mais sans pouvoir encore en dégager la loi, il est permis de voir la double condamnation, morale et historique, de toutes ces utopies qui ont leur point de départ dans l'égalité radicale et absolue des conditions humaines. S'il est vrai que l'arbre doit être jugé sur ses fruits, on ne peut que s'inscrire en faux contre toute théorie qui tend à dénaturer le droit à l'assistance en le ceignant du glaive, en le couvrant du casque, de ces engins de violence qui ne sont pas faits pour lui.

Après avoir défini le droit du pauvre, fixé les limites de son domaine, il convient de dire un mot de ses devoirs. A cet égard, sa première obligation, c'est de ne pas abuser des droits qui lui sont conférés, de garder une attitude qui soit en rapport avec la nature même de ses droits, tels que nous venons de les déterminer. De prime abord on remarque dans l'Écriture une vraie lacune sur ce point essentiel : autant elle insiste sur les droits et les titres du pauvre, sur les satisfactions qui lui sont dues, sur la gravité des peines suspendues sur la tête des contempteurs de la misère, autant elle se montre réservée pour tout ce qui concerne les devoirs qu'il peut avoir à remplir. Faudra-t-il en conclure à la méconnaissance, à la négation de ces devoirs, au point de vue de la Révélation? Arrêtons-nous un instant devant cette hypothèse, et voyons si elle trouble sérieusement l'équilibre de la loi morale. On ne saurait nier que les privations, les épreuves, les souffrances et les déceptions auxquelles le besoigneux ne cesse d'être en butte, lui qui est sevré de toutes les jouissances, étranger à tous les plaisirs, exposé à toutes les tentations, condamné au supplice de Tantale à la vue des produits du luxe, du bien-être, des trésors qui ne semblent étaler leurs magnificences que pour insulter à son dénûment, peuvent à bon droit être considérées comme la

rançon de la dette contractée par chacun de nous envers la société. C'est bien pour ce motif que la Tradition appelle la misère la plus poignante des douleurs, celle qui les résume toutes (1). Interprétant dans le même sens une expression du livre de Job, elle enseigne que le pauvre se sauve, par sa pauvreté même, des peines éternelles (2). Ces affirmations cependant ne sont rien moins qu'absolues ; elles sont rectifiées par les déclarations importantes que nous allons faire connaître : « Heureux, lisons-nous dans un des exposés dog-« matiques de la charité, heureux celui qui subit victorieu-« sement son épreuve : il n'est pas une créature au monde que « Dieu ne prenne soin de mettre à l'épreuve. De même que le « riche est éprouvé par la fortune, servant de pierre de touche « à l'égard de ses sentiments et de son action charitables, de « même le pauvre est éprouvé par la misère, faite pour mettre « à l'essai sa patience et sa résignation. Si le riche sort triom-« phant de cette épreuve, s'il fait de sa fortune un noble et « bienfaisant usage, Dieu lui donne en ce monde la jouissance « des intérêts de son capital, lequel est réservé à son intention « pour la vie future. Si, de son côté, le pauvre supporte brave-« ment la sienne et qu'il sache se mettre en garde contre les « tentations de révolte et de blasphème, il recevra double part « lors de la répartition des récompenses éternelles (3). » Dès lors on ne saurait plus soutenir, au nom de la Révélation, que le pauvre n'a point de devoirs : il a d'abord celui de porter son fardeau avec courage, avec persévérance, de l'accepter comme une épreuve céleste, de se préserver des sentiments haineux qui forment si souvent le cortége de la nécessité, de repousser les suggestions de l'irritation, de l'envie et du génie du mal. Est-ce tout? n'a-t-il réellement que des devoirs négatifs à remplir? Non, la Tradition est loin de l'entendre ainsi : elle n'hésite pas à affirmer que les prescriptions de la charité ne laissent pas de s'imposer même au pauvre qui vit d'aumônes (4),

(1) Vaïkra Rabba, sect. 34.
(2) Job, XXXVI, 15 ; Talmud, Yebamoth, 120.
(3) Schemoth Rabba, sect. 31.
(4) Talmud, Guittin, 15.

tout pauvre pouvant rencontrer plus pauvre encore que lui. Et puis, n'a-t-il pas été largement démontré que la charité est le lien social le plus puissant, le véritable trait d'union entre les hommes? La compassion et la bienfaisance du riche n'ont-elles pas pour correspondant la gratitude du pauvre? Voilà donc un nouveau devoir, un devoir positif à l'adresse de ce dernier. Il y a donc réciprocité d'obligations; et si le pauvre la repousse, s'il fait prévaloir les mauvais sentiments sur les bons, si les bienfaits dont il est l'objet ne réveillent en lui qu'envie et ingratitude, ô alors il se place au même rang que le mauvais riche; comme celui-ci, il aura succombé à l'épreuve, et il ne sera ni moins coupable ni moins répréhensible; il aura encouru la malédiction prononcée par le sage contre l'ingrat: « Celui qui rend le mal pour le bien fixera pour toujours le malheur dans sa maison (1). »

En définitive, le pauvre ne saurait se soustraire à deux obligations essentielles, la dignité et la bienveillance dans le malheur: la dignité par rapport à Dieu, à la Providence, à à laquelle il témoigne ainsi son respect et son amour; la bienveillance vis-à-vis les hommes, c'est-à-dire la douceur, la mansuétude, la reconnaissance, l'amour de l'humanité dont il ne cesse de faire partie, et à la perfectibilité de laquelle il doit contribuer par sa constance, comme le riche par sa munificence. Rappelons ici la différence bien établie entre l'aumône et la charité, différence qui est toute en faveur de celle-ci, par ce motif qu'elle n'est pas moins à la portée du malheureux que de l'heureux. Dans quelques degrés de misère que l'on soit plongé, on peut toujours s'acquitter des prescriptions relatives à la bienfaisance corporelle. Tout le monde n'a pas à sa disposition une bourse bien garnie, un trésor où viennent puiser en toute circonstance le nécessiteux et l'indigent; mais tout le monde a des yeux pour guider l'aveugle, des pieds pour les mettre au service du perclus, des mains pour soigner les malades, des muscles, des os, pour suppléer à l'épuisement des faibles, une bouche pour consoler les affligés, un cœur et une âme

(1) Prov. XVII, 13.

pour raviver l'intelligence et le sentiment aigris par la douleur, altérés par le malheur. Que le pauvre mette donc d'autant plus d'empressement à remplir les actes multiples de cette bienfaisance directe qu'il n'a que ce moyen de payer à Dieu et aux hommes sa dette de reconnaissance et de charité. Grâce à cette noble pratique, il se relève de sa conditon infime, se place à côté des grands de la terre, qu'il dépasse parfois de toute la hauteur d'une charité miraculeuse comme la création divine sortie du néant.

§ 8. *Des différents degrés d'application dans la charité.*

Il s'agit maintenant de résoudre une question qui a son importance dans l'exercice de la charité. Son application est-elle égale et identique par rapport à son objet, à l'égard de tous ceux qui en sollicitent le concours, ou bien suit-elle une certaine gradation, suivant la nature des infortunes qu'elle doit secourir? En d'autres termes, existe-t-il des catégories de misères, ou bien ont-elles des titres égaux à notre assistance? C'est une question moins grave en elle-même que par les conséquences qui en découlent, suivant la solution qui prévaudra. Si les considérations déja développées au sujet du rôle de l'intelligence en matière de charité ne sont pas une pure hypothèse, nous sommes autorisé à en conclure à la réalité de cette échelle morale. Rien, en effet, ne serait plus en désaccord avec les exigences et les conditions intellectuelles que la confusion, que l'absence de tous moyens de discernement dans des opérations aussi complexes. Évidemment, il doit y avoir ici une règle à suivre, un ordre à observer, une gradation à établir, une progression à étudier et à respecter. En dehors de ces conditions la charité n'est plus qu'une aveugle, marchant à tâtons, exposée à tous les piéges et à toutes sortes de mésaventures. Si l'on reconnaissait des droits égaux à tous les nécessiteux et prétendus nécessiteux, on arriverait à corrompre les sources de la bienfaisance après en avoir faussé les résultats.

Il est certain que, dans cette hypothèse, ce seront généralement les moins dignes qui seront les plus secourus : ceux qui savent le mieux percer la foule pour apparaître au premier rang, ceux qui crient le plus haut, ceux qui ont la menace et l'injure à la bouche, ceux qui exhibent avec complaisance leurs plaies fausses ou vraies, ceux enfin qui auront bu toute honte et toute retenue, absorberont à leur profit le plus clair du patrimoine commun des pauvres. Par un effet tout opposé, l'infortune honteuse, la misère cachée, l'indigence qui fuit la lumière et qui n'a pas pu dépouiller le respect de soi-même, seront le plus souvent sacrifiées.

La Révélation, ce nous semble, n'a pas pu nous laisser dans l'ignorance ou dans l'incertitude à propos d'un problème de cette nature ; elle doit donc nous fournir quelques enseignements qui nous serviront de fil conducteur. Mais dans une matière aussi délicate, où tout dépend de mille et mille circonstances qui varient avec le temps, le lieu et les innombrables individus objet de l'assistance publique et privée, où l'appréciation soudaine et personnelle occupe une si grande place, il ne faut guère s'attendre à des formules générales. A défaut de celles-ci, dont l'opportunité est pour le moins contestable, la Loi mosaïque nous donne des conseils et des indications utiles et pratiques. Elle ne cache pas ses sympathies et ses préférences pour une certaine catégorie, entourant d'une sollicitude toute particulière la veuve, l'orphelin et l'étranger, dont la situation lui paraît la plus intéressante et dans lesquels elle n'hésite pas à nous montrer les protégés immédiats de la Divinité. Elle revient souvent à la charge en ce qui les concerne, s'ingénie à assurer leur sort, s'efforce d'adoucir pour eux la fortune adverse par tous les moyens d'assistance (1). Voilà donc une première catégorie instamment recommandée à notre sollicitude et à notre commisération. Pour attester la permanence de cette priorité pour la susdite catégorie il suffira de citer la proposition traditionnelle

(1) Exode, XXII, 20-24 ; Lévit., XIX, 33 et 34 ; Deutér., XIV, 29 ; XVI, 11 et 14 ; XXIV, 17, 19, 29 et 21 ; XXVI, 12 et 13.

bien connue et enseignant, de par le triple témoignage de la Thora, des prophètes et des Hagiographes, que la grandeur de Dieu consiste dans son humilité; que lui, « le Dieu grand, tout-puissant, haut élevé, chevauchant sur le septième ciel Araboth », se fait gloire non pas de ces épithètes pompeuses, mais du titre de « protecteur, ami et père de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger (1) ». Quant au motif sur lequel s'appuie cette priorité, il est des plus faciles à saisir : ne faut-il pas aider tout d'abord les victimes du sort, frappées par une cruelle fatalité ? Cette veuve qui a perdu son époux et son soutien, ces orphelins privés de la sollicitude paternelle et ne formant plus qu'une famille décapitée, cet étranger jeté au milieu d'une société où il n'a ni feu, ni lieu, ni affections, privé des compensations qu'offrent au malheureux et le ciel natal, et le foyer domestique, et l'air ambiant de la communauté d'origine, ont évidemment des droits sacrés à notre sensibilité morale. C'est à leur intention que nous devons remplacer la Providence absente, non par insouciance ni par impuissance, mais, ainsi qu'il a été démontré, pour nous procurer l'insigne honneur de nous substituer à elle dans la direction de la charité. Un autre témoignage non moins frappant de cette primauté ressort de la sanction énergique dont la sollicitude pour cette catégorie est l'objet. En effet, si Dieu est l'ami des malheureux en général, il l'est d'une façon toute spéciale des défenseurs de cette triple infortune. C'est là encore un principe qui domine les inspirations de la doctrine révélée, depuis Moïse jusqu'aux derniers organes de la prophétie.

De ces prémisses nous nous croyons autorisé à tirer cette conclusion qu'il contient sous un seul et même chef toutes les victimes du sort, tous ceux qui sont atteints de maux immérités, dont les souffrances ne sauraient être attribuées à des vices ou à des actes personnels, et pour qui le malheur est moins une punition qu'une épreuve. On n'a pas à se plaindre, ce nous semble, de l'exiguïté de ce champ d'activité, embras-

(1) Talmud, Meguilla, 31.

sant des milliers de misères et des millions de misérables : veuves, orphelins, étrangers, malades, victimes du vol, de la spoliation, ou bien des fléaux de la nature, tels que sécheresses, ouragans, inondations, feu du ciel, tremblements de terre, ravages de la guerre ou de l'épidémie, etc., etc. Nous ajouterons que cette priorité n'est contraire en rien aux tendances de la charité moderne. Ses efforts et ses sympathies ne sont-ils pas ouvertement en faveur de l'adoucissement des souffrances marquées au coin de la fatalité? Ses institutions de bienfaisance et de prévoyance ne portent-elles pas de préférence sur les maux qui, dégagés de toute responsabilité, semblent plus ou moins imposés par un destin hostile? Ces hôpitaux, ces crèches, ces orphelinats, sont autant de sanctuaires élevés en l'honneur de la première catégorie, placés, comme nous venons de le voir, sous les auspices directs du Dieu des dieux et du Maître des maîtres (1) ; et si l'étranger n'est plus l'objet d'une sollicitude égale, c'est que sa condition actuelle est bien différente de ce qu'elle était dans l'antiquité. Aujourd'hui, grâce à l'immense développement imprimé à l'idée de la fraternité et des rapports internationaux, l'étranger retrouve partout une portion de la patrie et des affections cordiales. Cela ne veut pas dire assurément que, sur ce point, les recommandations de Moïse soient prescrites. La société moderne nous en offre d'ailleurs plus d'une réminiscence, notamment dans l'institution des consulats, qui, d'une extrémité du monde à l'autre, offrent à leurs nationaux aide et protection.

Est-il besoin d'ajouter que cette première catégorie ne doit pas absorber à son profit toutes les ressources de la charité? Ses ailes sont assez vastes pour abriter les maux et les revers dont nous subissons plus ou moins directement la responsabilité. Nous en avons une preuve manifeste dans la diversité des termes servant de qualification à la misère, objet des dénominations suivantes : pauvre (עני), nécessiteux (אביון), indigent (דל),

(1) Deutér., X, 17-19.

déshérité (רש), infortuné (מסכן), nomade (הלך), de nature à embrasser tous les genres de privations, n'importe leur origine. Viennent ensuite les lois spéciales de la charité relative aux sinistres frappant les fortunes mobilières ou immobilières, celles, par exemple, qui nous ordonnent de venir au secours de notre frère réduit à vendre ses biens où à aliéner sa liberté au service d'un non-israélite, et cette autre qui fixe l'extinction des dettes à la fin de chaque année sabbatique, sans établir une distinction quelconque entre leur degré de légitimité. La seule différence que nous remarquions entre les maux naturels, inconscients, et ceux qui sont plus ou moins conscients, fruits de notre libre arbitre, c'est que les premiers sont formellement protégés par la sanction divine, pas une sorte d'intervention directe de la Providence, prenant en main la cause de ces victimes du sort et se constituant leur vengeur. Pour les derniers, Dieu se borne à retirer ses bénédictions à ceux qui se refusent à les soulager, en arguant de la culpabilité des malheureux. Ou nous nous trompons fort, ou il y a dans cette différence le germe d'une loi de gradation appelée à présider, avec autant de sagesse que de sollicitude, aux manifestations nombreuses et diverses de la charité. Mais ce n'est pas sans raison que cette loi s'offre à nous plutôt implicite qu'explicite : c'est que le législateur ne voulait apparemment pas ébranler les fondements de la charité, ou du moins les affaiblir par des éliminations que l'on pourrait être tenté d'élargir outre mesure. Mieux vaut, après tout, secourir des infortunes peu intéressantes que de courir risque d'en priver un seul être méritant au moyen de distinctions souvent plus spécieuses que véridiques. C'est l'organe de la sagesse pratique, c'est l'auteur des Proverbes qui vient ici suppléer à la réserve de Moïse, en déniant formellement le droit, sinon le recours à l'assistance, à tous les artisans de leur propre malheur, aux victimes de la paresse, de l'indolence et de la mollesse. Il leur prédit hautement la misère et les privations ; il leur montre l'abîme ouvert sous leurs pieds ; il les prévient qu'ils n'auront qu'à s'en prendre à leur propre incurie des cruelles déceptions au-devant

desquelles ils semblent courir (1). De là au refus de concours opposé à certains maux que l'on pourrait appeler volontaires il n'y a qu'un pas, et ce pas a été fait par la Tradition.

Elle n'hésite pas à déclarer indignes de secours certains individus ou catégories, tels que les faux pauvres, les imposteurs qui sollicitent ou acceptent l'aumône sans en avoir besoin et, par suite, en dépouillent les vrais misérables. Enseignant cette vérité d'une manière indirecte et d'autant plus saisissante, elle dit ceci : « Nous devons savoir gré aux faux pauvres de « leur imposture, car, s'il n'y avait pas de ces trompeurs, nous « n'aurions plus le moindre prétexte, une fin de non-recevoir « quelconque à opposer aux solliciteurs, et en nous en servant « quand même nous deviendrions des criminels de lèse-majesté « divine, réservés à un châtiment infaillible (2). » Une autre exception encore y est professée sous l'autorité du grand nom de Rabbi, qui croyait devoir exclure du bénéfice de ses aumônes les gens de la terre (עם הארץ), c'est-à-dire ceux qui vivent dans l'ignorance absolue des idées et des pratiqes religieuses, et qu'il considérait comme la cause première de tous les fléaux qui viennent assaillir l'humanité (3). Ajoutons cependant que le célèbre docteur et Nassi, à qui l'un de ses disciples bien-aimés avait fait sentir la gravité d'une pareille élimination, jugea à propos de rabattre de sa sévérité. Quoi qu'il en soit, il y a dans ces enseignements un incontestable témoignage en faveur d'une charité graduée, progressive, et d'une ligne de démarcation séparant les deux grandes applications de la charité, que nous appellerons la bienfaisance humaine et la bienfaisance animale ; la première à l'adresse de ceux qui vivent en êtres intelligents, la seconde à l'usage des individus grossiers, matériels et sensuels, ne vivant que pour la satisfaction de leurs appétits brutaux, absorbés par les choses terrestres (עכו״ם). Cette distinction, si juste et si

(1) Prov., VI, 6-11; X, 4 et 5; XII, 9, 11, 24 et 27; XIII, 4; XV, 19; XIX, 15 et 24; XX, 4 et 13; XXI, 25 et 26; XXII, 13; XXIV, 30-34; XXVI, 13-16; XXVIII, 19.

(2) Vaïkra Rabba, sect. 34; cf. Talmud, Kethouboth, 68.

(3) Talmud, Baba Bathra, 7.

profonde à la fois, est en outre une nouvelle preuve à ajouter à toutes celles que nous avons produites à l'appui de la supériorité de la charité intelligente. Si le *Am haâretz* n'a droit qu'à la charité bestiale, à celle qui nous oblige envers le loup et le corbeau (1), il en existe donc une autre réservée à ceux qui ne font pas partie de cette catégorie infime, et qui ont droit à autre chose qu'à un morceau de pain, à la pâture corporelle. En déduisant les conséquences de ce principe avec une rigueur logique, on arrive à cette conclusion que la charité humaine et la charité animale ne diffèrent pas moins entre elles que l'homme et la bête. C'est la meilleure définition à donner de la charité au double point de vue subjectif et objectif, jaillissant des sources éternelles de l'intelligence et de la sensibilité pour vivifier des créatures dévouées de cœur et d'esprit. Enfin, pour terminer cette théorie de réserve et d'élimination, nous viserons un texte décisif, c'est celui par lequel le prophète Jérémie émet cette assertion que, faire la charité à des personnes qui n'en sont pas dignes, c'est se livrer à une opération inféconde, dépourvue de mérite et de tout titre à la rémunération divine (2).

Sans prendre ces assertions à la lettre, et tout en nous gardant de les convertir en règles immuables et absolues, nous ne pouvons pas ne pas y saisir comme une protestation contre la charité routinière, inintelligente, versant indifféremment sa semence dans un terrain fertile ou stérile. Il n'en est pas peu qui croient avoir bien rempli leur devoir en tendant la main à quiconque en réclame l'appui, et la bourse à tout venant. Eh bien, c'est amoindrir la bienfaisance, c'est en méconnaître la grandeur, que de la traiter avec ce sans façon; c'est faire un rouage purement mécanique de ce qui doit être, nous l'avons dit déjà, une science et un art. Ceci nous donne le vrai sens et la mesure du dernier texte susvisé: si ceux qui placent mal leurs bienfaits encourent le blâme et la censure morale, ce n'est certes pas pour avoir commis une mauvaise action, un acte de bonté et d'obligeance ne pouvant jamais être foncière-

(1) Talmud, Baba Bathra, 7.

(2) Jérémie, XVIII, 23; cf. Talmud, Baba Bathra, 10.

ment mauvais, mais pour avoir manqué de respect à la conception de la charité, en la rabaissant à la condition mécanique au lieu de la maintenir dans les hauteurs spirituelles où il plaît à Dieu de fixer sa résidence. Nous estimons que ces aperçus si justes et si profonds sont en parfait accord avec les directions et les inspirations de la charité moderne. Le principe de gradation que nous venons de dégager des entrailles de la Bible et de la Tradition entre de plus en plus dans la voie de la réalité. Loin de confondre les misères dans une seule et même classe, l'esprit public s'étudie à les spécialiser, à les échelonner dans un ordre progressif, étudiant et déterminant les degrés de cette échelle, qui, si nous en croyons l'antique exégèse, ne serait pas autre chose que celle que Jacob avait vue dans son songe (1).

§ 9. *De la charité domestique.*

Les lois bibliques touchant la domesticité, le servage et l'esclavage occupent une place si considérable dans la doctrine de Moïse qu'il convient de leur consacrer un paragraphe particulier. Nous avons eu déjà l'occasion de citer plusieurs de ces dispositions (2). C'est d'abord la loi ayant pour objet la mise en liberté de l'esclave cananéen victime d'une de ces voies de fait qui ne sont pas rares de maître à serviteur, même à serviteur libre. Crever un œil, casser une dent au valet acheté à l'encan, il n'en faut pas davantage pour que celui-ci recouvre sa liberté pleine et entière, sans préjudice de la loi du talion rigoureusement appliquée au maître israélite qui aura tué son serviteur idolâtre (3). Ajoutez à ces prescriptions celle qui interdit l'extradition de l'esclave fugitif (4), nous ordonnant, au contraire, de lui offrir un asile sûr et inviolable (5), et vous pourrez vous faire une idée de l'abîme qui sépare la servitude mosaïque de l'esclavage grec et romain, de l'ilotisme spartiate, du despotisme patricien à l'égard des plébéiens.

(1) Beréschith Rabba, sect. 68.
(2) Voy. plus haut.
(3) Exode, XXI, 20.
(4) Deutér., XXIII, 16.
(5) Deutér., XXIII, 17.

Nous ne serions nullement embarrassé de pousser la comparaison plus loin, de mettre l'esclavage biblique en regard du servage du moyen âge et du code noir qui naguère régissait la servitude dans l'Amérique du Nord : la douceur et la mansuétude des errements de l'Écriture l'emportent de beaucoup sur les pratiques suivies par la chrétienté en cette matière pendant bien des siècles et dans de nombreux pays.

Mais ce qu'il nous importe surtout de mettre en lumière, c'est la condition générale de la domesticité israélite, les procédés recommandés à l'égard de l'esclave israélite: nous disons esclave, bien que le terme soit impropre ; mais il s'applique mieux à ceux qui sont vendus ou qui se vendent eux-mêmes pour un temps limité. Nous avons déjà fixé l'attention sur les soins et les précautions dont la loi entoure le placement ou la vente des filles par leur père. Leur traitement doit être absolument égal à celui des êtres de la maison, des membres de la famille, et leur asservissement temporaire doit aboutir à leur incorporation dans la famille par le mariage. Point d'autre alternative pour le maître que le mariage ou la remise en liberté de sa servante. Remarquons bien que la liberté de tout israélite est une chose imprescriptible et inaliénable, la condition servile disparaissant lors de l'année septennale, et au pis aller, pour certains cas exceptionnels, au retour du Jubilé. Viennent ensuite d'autres clauses non moins dignes d'une législation humaine sur l'interdiction non-seulement des mauvais traitements, mais encore d'une domesticité rendue trop pénible soit par le nombre soit par la dureté des travaux imposés, enfin sur les agissements qui doivent présider au congé des domestiques, et qui respirent la plus pure charité. Ne pas se borner au strict accomplissement du contrat de louage, y ajouter des dons en nature et en espèces; leur faciliter la transition souvent épineuse d'un servage commode à une émancipation ayant pour compagne l'austère responsabilité; leur faire garder un bon souvenir des rapports qui unissent le patron au client, souverain remède contre les collisions du prolétariat avec la bourgeoisie, entre le capital et

le salariat, comme on dit aujourd'hui : voilà certes un ensemble de mesures qui méritent l'attention de tous ceux que préoccupent les redoutables problèmes de la question sociale. Notons d'ailleurs que l'application de ces lois concernant la domesticité est hautement revendiquée par les successeurs de Moïse, notamment par Jérémie, par l'édit d'excommunication lancé par le prophète du haut du Vatican biblique contre les violateurs de l'émancipation septennale. Le tribun sacré serait moins virulent, moins impitoyable, s'il ne s'agissait pas d'une des bases fondamentales de la société. De quoi s'agit-il, en effet? De l'éternelle lutte entre les possesseurs et les dépossédés, de cette lutte qui, sous des appellations diverses, — plébéien contre patricien, serf contre seigneur, prolétaire contre bourgeois, salarié contre capitaliste, — reste toujours identique à elle-même, objet de compromis perpétuels qui, en modifiant la forme, ne parviennent pas à en déraciner le fond. Au point de vue biblique, la transaction ou, pour mieux dire, la conciliation repose sur le double fondement de la bienveillance des uns et de la gratitude des autres, de la munificence du patron faisant vibrer les cordes sensibles chez le client ; et, grâce à la réciprocité de ces deux ordres de sentiments, nous avons là les éléments de la solution du problème.

§ 10. *De la charité internationale.*

On sera surpris peut-être de nous voir consacrer un paragraphe à la charité internationale. Quoi! nous dira-t-on, la Bible n'est-elle pas aux antipodes de l'idée internationale? Quoi! objectera-t-on, Moïse n'est-il pas l'ennemi, l'adversaire théorique de la fraternité universelle? N'est-ce pas lui qui élève le séparatisme à la hauteur d'une doctrine, qui dresse un mur d'airain entre Israël et les nations, faisant le vide autour du peuple de Dieu pour le maintenir dans son isolement, traçant comme un cordon sanitaire à l'encontre de la contagion païenne? Oui, tout cela est bien vrai; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que la Loi professe à un haut degré l'amour de

l'étranger, lequel est, sans contredit, la source de tous les rapports internationaux. En proclamant Dieu lui-même l'ami de l'étranger (1), en nous prescrivant de l'aimer comme nous-mêmes (2), la Révélation nous fait sentir le prix qu'elle attache à cette affection. N'est-ce pas apprécier à sa juste valeur la théorie moderne de la philanthropie universelle que de lui reconnaître une origine divine, que de lui assigner sa place dans la première catégorie, dans celle des œuvres de charité par excellence? Mais il nous faut répondre à une autre objection encore : on soutient que dans les textes susvisés il ne s'agit que de l'étranger venant s'établir au milieu de nous, adoptant, en partie du moins, nos lois et nos croyances, s'asseyant au foyer de notre hospitalité. Pour éviter ici les malentendus, il importe d'indiquer avec précision ce que l'on doit entendre par étranger. Il est vrai que l'hospitalité qui lui est libéralement accordée est subordonnée à sa renonciation au culte des idoles, proscrit sur la terre sacrée du monothéisme. Mais c'est l'unique condition qui lui soit imposée, il n'est tenu à l'observation d'aucune des prescriptions du culte pratique, pas même de celle de la circoncision, signe d'introduction dans l'alliance d'Abraham. Il reste donc libre de sa foi, maître de sa conscience; pourvu qu'il ne s'attaque pas au dogme de l'unité de Dieu, c'est-à-dire à la base fondamentale du judaïsme, en dehors de laquelle il cesse d'exister parce qu'elle résume en elle la triple constitution, religieuse, morale et politique, il a droit à toutes nos sympathies. Placé, comme nous venons de le voir, sous la sauvegarde directe de la Divinité, il jouit de toutes les immunités découlant de la bienfaisance publique et privée, figure à côté de la veuve et de l'orphelin dans la répartition des secours, trouvant partout visage ami et accueil empressé. On comprendra mieux encore la vraie signification de cet amour de l'étranger en se rendant compte de la cause assignée par Moïse à cette bienveillance. « Tu ne vexeras pas l'étranger; vous connaissez l'âme (la disposition d'esprit) de l'étranger, puisque vous avez été vous-mêmes étrangers en

(1) Deutér., X, 18. (2) Lévit., XIX, 34.

Égypte (1). » Qu'est-ce à dire? Que l'amour de l'étranger repose sur le principe de la solidarité morale, sur le bel aphorisme du poëte latin.

Non ignara mali miseris succurrere disco.

« Vous avez été vous-mêmes étrangers en Égypte. » C'est-à-dire sevrés des satisfactions que nous assure la possession de la terre natale et des affections nationales; vous savez ce que c'est que d'être privés de ces appuis moraux, de vivre dans une atmosphère inconnue, de respirer un air inclément parce qu'il est étranger. Rendez donc à celui qui subit cette épreuve dont vous avez pu mesurer par vous-mêmes la profondeur et l'intensité, rendez-lui la patrie qui s'est dérobée sous ses pieds, le foyer qui sans votre concours reste pour lui froid et vide, les gages d'affection et de tendresse qu'il a dû laisser derrière lui. Qu'il soit accueilli partout comme citoyen, comme frère; qu'il ne se ressente nullement de son changement de milieu, qu'il retrouve dans vos maisons et la patrie absente et le *home* disparu. C'est ainsi que le lien international, formé par le double fil du sentiment et de la raison, devient vraiment indestructible. Grâce à cette démonstration reposant sur un fait historique, l'amour de l'étranger est plus et mieux que le simple accueil fait au voyageur ou au pèlerin; il embrasse dans son vaste cadre toutes les obligations, les éléments complexes du devoir international qui est encore en voie de formation.

Un principe de cette puissance ne peut pas avoir été omis par la Tradition, elle qui se fait gloire d'être le fidèle organe des vérités bibliques. L'amour de l'étranger doit donc avoir sa consécration et s'offrir à nous avec cette attache. Loin de chercher à l'amoindrir, à le renfermer dans d'étroites limites, elle fait tout, au contraire, pour les élargir encore. Renchérissant sur les textes écrits, elle n'hésite pas à nous montrer l'étranger placé plus haut dans l'affection divine que l'israélite lui-même (2). Et cette thèse nous est exposée d'une manière saisissante, avec des proportions épiques : « Deux lois mosaïques,

(1) Exode, XXIII, 9.

(2) Vaïkra Rabba, section première; Bemidbar Rabba, sect. 8; Talmud, Kidouschin, 70.

« nous dit-on, valurent à Israël l'approbation, disons mieux, « l'admiration des souverains du paganisme. Quelles sont ces « deux lois ? La première concerne la piété filiale, inscrite sur « la première table du Décalogne parmi les obligations qui « nous lient envers Dieu ; la seconde a précisément pour objet « cet amour de l'étranger dont il est question ici ; elle nous « prescrit la restitution du vol fait à l'étranger, avec le cin- « quième en sus à titre d'amende, tout comme s'il s'agissait « d'un vol aggravé par le sacrilége. » Assimiler le respect de l'étranger à celui des choses saintes, assurer à sa personne et à ses biens l'inviolabilité qui s'attache aux objets du culte, n'est-ce pas élever cet amour, cette charité internationale à sa plus haute puissance ?

Il n'est pas possible qu'un principe qui a jeté de si profondes racines dans la Loi écrite et dans la Loi orale, objet de si vives et si pressantes recommandations, il n'est pas possible, disons-nous, qu'il soit resté lettre morte au sein du judaïsme. Dieu merci, les mœurs sont restées conformes à la Loi ; la charité domestique et internationale a profondément pénétré dans les masses, et la réalité morale n'a jamais cessé de s'inspirer du génie de la Révélation. Constatons d'abord que nulle part la domesticité n'est aussi douce qu'auprès de l'israélite. Est-ce seulement envers ses coreligionnaires que celui-ci se montre bienveillant et humain ? Non certes ; et l'histoire du passé, comme celle du présent, est là pour porter témoignage de cette douceur. Il est avéré, en effet, que, même dans les plus mauvais jours du fanatisme et de l'intolérence, en dépit de l'opposition du sentiment religieux et malgré les anathèmes lancés du haut des chaires catholiques, les fils de Jacob n'ont jamais cessé de trouver dans les pays de la dispersion, c'est-à-dire dans le monde entier, des chrétiens et des chrétiennes se mettant avec empressement à leur service, toujours disposés à subir l'autorité de ces parias, de ces réprouvés. Pourquoi ? Parce qu'ils savaient fort bien que, malgré la divergence religieuse, ils trouveraient un traitement des plus humains chez les descendents d'Abraham, héritiers naturels des trois grandes vertus du

patriarche : « sympathie, charité et noble simplicité (1) ». N'y a-t-il pas là un singulier contraste entre une sociabilité aussi expansive et l'isolement national, transmis comme un mot d'ordre d'une génération à l'autre? N'est-ce pas une étrange contradition que cette alliance de l'exclusivisme religieux avec le plein exercice de la fibre humanitaire? Eh bien, oui, nous n'y contredisons pas : c'est une création originale, marquant à son empreinte la race pétrie par la main du législateur divin! Il a voulu l'isolement, le séparatisme sous le rapport religieux, comme une éternelle barrière dressée entre le monothéisme et tout ce qui n'est pas lui, condition de sa durée, gage de son inviolabilité. Mais, une fois l'éternelle vérité sauvegardée et mise hors d'atteinte, Moïse recommande avec non moins d'ardeur la fraternité, l'amour, l'affection, l'harmonie et la sympathie universelles. Voilà la devise du grand organe de la Révélation; son peuple ne l'a jamais oubliée, et en dépit d'une contradiction apparente, il sait admirablement la mettre en pratique. Que le judaïsme persévère donc dans cette double voie; qu'il sache concilier dans une juste mesure les tendances séparatistes qui lui sont imposées par les nécessités du monothéisme incompatible avec les habitudes du polythéisme, relatives ou absolues, qu'il sache les concilier avec cet amour de l'étranger que nous venons de voir se dérouler devant nous dans sa largeur comme dans son intensité, et qui contient le germe de toutes les expansions sociales. Ce sentiment complexe, composé d'attraction et de répulsion, est bien fait pour protéger Israël et contre les intrusions et contre l'égoïsme national. Grâce à ce mélange à forte dose des deux grandes lois qui gouvernent la gravitation universelle, il lui est donné de réaliser la sainte alliance de la charité avec la vérité (2).

(1) Talmud, Betza, 32; Yebamoth, 79; cf. notre *Introduction générale à la Morale révelée*, p. 176 et suiv.

(2) Psaumes, LXXXV, 11.

§ 11. *De la charité envers les animaux.*

La consécration d'une mention spéciale à la charité qui nous oblige envers les animaux ne sera pas jugée comme une superfétation par une société qui a adopté naguère la *loi Grammont*. Dans un travail du genre de celui auquel nous nous livrons, où l'actualité doit avoir sa place à côté des enseignements primitifs, il n'est pas sans intérêt de montrer l'analogie de la susdite loi avec la législation biblique et rabbinique. Tout le monde connaît les dispositions claires et formelles que le Pentateuque contient à ce sujet : « Si tu vois l'âne de ton ennemi succomber « à sa charge, tu te garderas bien de l'abandonner à lui-même ; « tu aideras à le décharger. — Tu ne verras pas (indifférent et « impassible) l'âne ou le bœuf de ton frère étendu à terre ; tu « lui aideras à les relever.— Si tu rencontres sur ton chemin « un nid d'oiseau... et que tu veuilles t'emparer de la couvée, tu « ne prendras pas la mère avec les petits ; tu lâcheras la mère « avant de prendre les petits, afin de mériter le bonheur et la « longévité. — Tu ne muselleras pas le bœuf pendant qu'il « travaille au battage du blé (1). » Maintenant voyons comment s'expriment à ce sujet les autres organes de l'Ecriture. C'est d'abord le Psalmiste qui invoque en Dieu le sauveur de l'homme et de la bête (2). « Il (Dieu) donne, dit-il encore, la pâture à la brute, aux petits des corbeaux qui crient vers lui (3). L'Eternel est bon pour tous, et sa miséricorde s'étend sur toutes ses créatures (4). Citons encore à ce sujet un passage de la théophanie où Dieu interpelle Job dans les termes suivants : « Connais-tu le moment précis de la gestation du « chamois, sais-tu quand la biche est saisie des douleurs de « l'enfantement. Est-ce toi qui comptes leurs mois de concep- « tion ? sais-tu l'heure de leur délivrance?... Qui est-ce qui « donne la liberté au mulet sauvage, qui brise les liens de

(1) Exode, XXIII, 5; Deutér., XXII, 4, 6 et 7; XXV, 4.
(2) Psaumes, XXXVI, 7.
(3) Psaumes, CXLVII, 9.
(4) Psaumes, CXLV, 9.

« l'onagre? C'est moi (Dieu) qui lui ai assigné pour demeure « le vaste désert, pour domaine les plaines arides..... Et « l'autruche qui délaisse ses œufs, les confiant au sable et à « la poussière, se souciant peu de les soustraire au piétine- « ment des bêtes des champs (1). » Et le discours continue sur ce ton, montrant dans cette constante sollicitude pour les espèces animales un éclatant témoignage en faveur de l'existence d'une providence divine. Enfin l'organe de la Sagesse populaire dit à son tour : « Le juste est celui qui soigne le bien-être de sa bête (2). » Ainsi les différents échos de la Révélation semblent se confondre dans un cri unique, dans cette recommandation perpétuelle : « Pitié pour la bête, affection pour l'animal domestique, objet de la bienveillance divine et de sa sollicitude infinie! »

Nous allons voir la Tradition abonder dans ce sens, renchérir encore sur ces affirmations bibliques par la double autorité de la *Halacha* (juridiction) et de la *Haggada* (morale). La première nous révèle sa pensée dans cette proposition-principe : « Maltraiter les animaux, c'est violer une disposition de la Thora (3). » La poussant jusqu'à ses conséquences extrêmes, elle croit devoir interdire à l'homme de se mettre à table avant d'avoir pourvu à l'alimentation du bétail, sur la foi de ce texte fort ingénieusement interprété : « Je donnerai l'herbe des champs à tes bêtes, et tu mangeras et tu te rassasieras (4)», c'est-à-dire tu mangeras, *après* avoir assuré la subsistance de ton bétail (5). Voilà déjà des dispositions fort rassurantes à l'endroit du traitement animal, d'une efficacité d'autant plus grande qu'elles reposent sur un principe rationnel, sur la conscience de ce que nous devons à ces êtres utiles et bienfaisants, devenus indispensables à notre existence, faits pour nous engraisser de leur substance, nous nourrir de leur chair, nous vêtir de leur laine, nous réchauffer de leur

(1) Job, XXXIX, 1-15.
(2) Prov., XII, 10.
(3) Talmud, Maccoth. צער בעלי חיים דאורייתא.
(4) Deutér., XI, 15.
(5) Talmud, Berachoth, 40.

peau, nous suppléer dans les parties les plus pénibles de notre labeur, nous transporter et nous faire dévorer l'espace, nous aider même dans l'accomplissement de notre destinée spirituelle en se chargeant de la plus grosse portion de notre tâche matérielle. C'est bien pour ce motif que les bénédictions bibliques se traduisent fréquemment en acquisition de troupeaux considérables, qui constituaient la richesse patriarcale comme plus tard la meilleure part de la richesse nationale. Il suffirait d'ailleurs, pour l'affermissement du sentiment de la charité qui nous oblige envers les animaux, il suffirait de la constatation d'une certaine similitude entre l'homme et la bête, similitude exprimée par cette dénomination commune de « âme vivante (נפש חיה) (1) ». Voici comment la Tradition entend et commente cette similitude : « L'homme tient à la bête par autant de points qu'aux êtres incorporels, car, s'il possède, comme ces derniers, l'intelligence, la parole, la noble et droite allure, il participe de l'animal par l'alimentation, par les évacuations et par la procréation physique (2). » De là, comme nous venons de le démontrer, non-seulement une large place assignée par l'Ecriture au règne animal et aux bêtes domestiques en particulier, mais encore une sorte d'assimilation embrassant dans une égale sollicitude tous les serviteurs de la maison. Ce dernier point ressort avec la clarté de l'évidence d'une triple prescription relative au repos sabbatique : trois fois le législateur convie à ce repos le bœuf et l'âne à côté du serviteur et de la servante (3). On nous permettra de citer à ce propos une légende qui se rattache au texte des psaumes déjà cités, qualifiant Dieu de « sauveur de l'homme et de la bête ». — « Elle nous raconte un épisode de la vie héroïque « ou, pour mieux dire, mythique du grand Alexandre, qui, « témoignant son admiration et sa surprise pour l'administra« tion de la justice, aussi parfaite qu'expéditive, d'un prince « oriental, fut, de la part de ce dernier, l'objet de l'apostro-

(1) Genèse, I, 20, 21, 24 et 30; II, 7.
(2) Beréchith Rabba, sect. 9; Talmud, Haguiga, 16.
(3) Exode, XX, 10; XXIII, 12; Deutér., V, 14.

« phe suivante : « Pourquoi parais-tu si étonné de notre façon « de rendre la justice ? Est-ce que vous avez donc une autre « manière ? — Assurément, répond le roi : dans notre pays « c'est le fisc qui s'adjuge et confisque à son profit tous les « biens qui sont la cause du litige, sans préjudice de l'amende « et de la prison infligée aux parties. — Le soleil et la pluie « visitent-ils votre pays ? reprend le prince. — Sans doute, « fait le roi. — Avez-vous du bétail, des animaux domesti- « ques ? — Apparemment, dit Alexandre. — Oh ! alors je « comprends, réplique le fils de l'Orient : le soleil et la pluie « ne sont pas pour vous, hommes indignes des bontés du ciel, « mais pour ces pauvres et innocentes bêtes ayant plus de « droits que vous à la sollicitude divine. » Tel serait le vrai « sens, ajoute le Midrasch, de l'invocation susvisée : « O Sei- « gneur, semble dire le Psalmiste, tu dispenses plus d'une « fois ton assistance à l'homme perverti en considération de « l'innocente bête (1). » Il serait donc vrai que dans certain moment le règne animal est placé plus haut dans l'appréciation providentielle que le règne ou du moins une fraction du règne humain ! Sans prendre cette assertion à la lettre, on peut, on doit y recueillir comme un nouveau témoignage de la sollicitude et des soins qui sont dus à la conservation, au bien-être de l'espèce animale.

Il nous reste à expliquer un texte bien connu de la Mischna, qui semblerait contester la thèse que nous venons de soutenir. On y condamne comme entachée d'hétérodoxie la formule de prière suivante : « O toi, Seigneur, dont la compassion s'é- tend au pauvre nid d'oiseaux, daigne avoir pitié de nous (2). » On la condamne par ce motif qu'elle substitue la pitié à la volonté immuable en matière de gouvernement providen- tiel (3). Mais n'est-ce pas aussi, comme conséquence logique, la condamnation de tout ce que nous venons d'enseigner tou- chant la bonté divine pour les animaux ? Heureusement il n'en

(1) Vaïkra Rabba, sect. 27.
(2) Berachoth, chap. V, Mischna 3; Meguilla, chap. IV, Mischna 9.
(3) Talmud, *ibid.*

est rien, et nous nous en référons à l'explication dogmatique donnée ailleurs de ce texte profond (1) : nous admettons, avec les théologiens les plus autorisés, que les bons traitements qui nous sont prescrits à l'égard des animaux ont pour but suprême notre propre perfectibilité, en nous rendant familières les habitudes de douceur, en développant en nous la bienveillance, la mansuétude, la sensibilité, tous les sentiments tendres, ce qui est le meilleur moyen de chasser, d'étouffer même dans leur germe nos penchants vers la cruauté. En ce qui concerne la question casuistique de savoir si la charité envers les animaux est directement à leur adresse ou indirectement à la nôtre, afin de nous rendre meilleurs, nous répondrons : Qu'importe, si le résultat est identique, si la réciprocité est infaillible? Rien n'empêche, du reste, de fondre ensemble ces deux inspirations. Reconnaissons d'abord que le bétail a des droits légitimes à notre affection, non moins par les services de toute nature qu'il nous rend que par les points de similitude qui font de lui et de l'homme un règne unique, le règne animal dans l'acception physiologique la plus étendue. Mais sachons aussi discerner le perfectionnement moral qui en découle pour nous comme une conséquence sortant de son principe. Grâce à ce premier apprentissage de bons procédés et de traitements convenables, l'homme s'accoutumera à les exercer dans leur plénitude sur le vaste théâtre de l'humanité souffrante. A ce sujet, la Tradition professe que les deux plus grandes personnalités d'Israël, Moïse et David, ne furent jugés dignes du gouvernement des âmes et de la direction des intérêts spirituels qu'après avoir subi victorieusement l'épreuve du bon pasteur (2) : « Vous savez être de bons et fidèles bergers, leur aurait dit Dieu ; eh bien, soyez les guides, devenez les conducteurs de mon troupeau sacré (3). » Une dernière légende, tirée de la vie du saint Rabbi, achèvera de nous édifier et d'imprimer le sceau de la miséricorde à la doctrine biblique et traditionnelle : « Pendant de longues années, Rabbi

(1) Voy. notre *Révélation*, p. 375-376.
(2) Schemoth Rabba, sect. 2.
(3) *Ibid.*

« Yehouda Hanassi endura de cruelles souffrances, dont on a « soin de nous faire connaître l'origine et la fin. La cause qui « les provoqua, de même que celle qui les termina, ne sont « pas autre chose qu'une double leçon de charité envers les « animaux : la première avait sa source dans une cruelle in- « différence qu'il aurait manifestée un jour pour un veau « venant se réfugier auprès de lui afin d'échapper au couteau « du sacrificateur ; la dernière se réalisa le jour où il em- « pêcha sa servante, la fameuse servante de Rabbi (רבי רבי « אמתא), d'écraser un nid de fourmis, en s'appuyant sur cette « expression des Psaumes : « Sa miséricorde (de Dieu) s'étend « à toutes ses créatures (1). »

Faire de la charité exercée envers les animaux le titre de gloire d'un Moïse, d'un David, d'un Rabbi (רבנו הקדוש), n'est-ce pas la revêtir de la plus noble sanction, l'élever à la hauteur d'une vertu héroïque ? Et ce n'est que justice : car jamais ils ne seront bons à l'égard des hommes, ceux qui se montrent cruels, fantasques ou seulement indifférents envers les animaux.

§ 12. *De la classification des œuvres de charité.*

Une classification exacte des œuvres de charité est-elle utile, est-elle même possible ? Peut-on renfermer dans des catégories fixes les milliers de cas, les innombrables circonstances qui en provoquent l'intervention ? Les épreuves de la vie ne sont-elles pas illimitées, variables à l'infini, subissant l'influence mobile du temps, de l'espace, du tempérament, des vicissitudes humaines, des milieux sociaux ? Nous ne sachions pas que pareille chose ait été tentée, dans l'ordre de la Révélation, pour les motifs apparemment que nous venons d'indiquer. Les passages talmudiques qui essayent une énumération des œuvres de charité, tels que la Mischna de Péah (2) et la proposition de

(1) Talmud, Baba Metzia, 85 ; *ibid.*, Yéruschalemi, Péah.

(2) Péah, chap. Ier, Mischna 1.

R. Hama Bar Hanina déjà citée (1), ne sont que des nomenclatures, ainsi que la Tradition le constate elle-même (2). Quoi qu'il en soit, nous prendrons cette dernière, moins comme classification que comme expression de groupes généraux sous lesquels viennent se ranger la plupart des actes de bienfaisance. Ceux-ci, d'après la susdite proposition, comprennent le vêtement à donner au pauvre, les soins à prodiguer aux malades, l'inhumation des morts et la consolation des affligés, que nous allons passer successivement en revue.

Revêtir les pauvres. Cherchons d'abord à nous rendre compte de la priorité accordée à cette œuvre de charité. C'est, en premier lieu, une priorité chronologique, s'appuyant sur la première manifestation de la charité divine à l'égard d'Adam et d'Ève (3). Cependant la Tradition lui a découvert une raison logique, qu'elle a su faire jaillir de la source la plus élevée du sentiment même de la dignité humaine. Il importe essentiellement, dit-elle dans son langage coloré, de couvrir le signe de l'alliance d'Abraham. C'est pour ce motif qu'elle nous prescrit, par l'organe de la *Halacha*, d'accomplir cet acte de bienfaisance sans la moindre hésitation, avec le plus vif empressement, attendu qu'il a pour but la satisfaction du plus impérieux besoin du pauvre. Ne le voyons-nous pas figurer dans la Bible à côté de la nourriture? Jacob ne demande-t-il pas simultanément à Dieu du pain à manger et un vêtement pour se couvrir (4)? Dieu lui-même n'est-il pas qualifié d'ami de l'étranger, lui dispensant le pain et l'habillement (5)? Enfin le prophète les tient en égale estime : « Rompre son pain avec l'affamé, accorder l'hospitalité aux pauvres dépouillés de leur avoir, couvrir la nudité des misérables, voilà la régénération morale recommandée par Isaïe (6). » L'exégèse biblique a fait ressortir, par rapport à cette dernière œuvre, une singularité d'expression qui, prise à la lettre, signifierait : « Quand tu verras quelqu'un de nu, tu l'auras couvert », et dans laquelle elle a

(1) Talmud, Sôta, 14; cf. notre *Préface à la Morale révélée.*
(2) Talmud, Schabbath, 118.
(3) Genèse, III, 21.
(4) Genèse, XXVIII, 20.
(5) Deutér., X, 18.
(6) Isaïe, LVIII, 7.

découvert une allusion ingénieuse à cette promptitude dont nous avons déjà parlé et qu'il faut savoir mettre au service de l'habillement du pauvre, signe extérieur qui le différencie de l'animal. Nous ne craignons pas de mettre en regard de cette sollicitude, si jalouse de voiler la nudité humaine, les préoccupations et les efforts de l'art grec pour le dégagement de la beauté plastique. On aura beau faire : le nu artistique ne cessera jamais de s'offrir à nous avec les marques de l'animalité. A la beauté sévère des lignes, au brillant éclat des chairs, à la perfection plus ou moins achevée du modelé, la Révélation préfère, avec raison selon nous, Adam drapé dans son vêtement, ne laissant à découvert que les organes indispensables au double labeur, matériel et moral. La beauté biblique est à la beauté plastique ce que l'âme immortelle est au corps fragile et périssable. S'inspirant de ces antiques traditions, le judaïsme oriental a su élever ce soin du vêtement à la hauteur d'une institution fixe et permanente, et dans les budgets de toutes les grandes communautés du Levant un crédit est inscrit pour l'œuvre du כסות ou מלבוש עדומים (habillement des pauvres). C'est une mesure digne de prendre place au nombre des fondations charitables du judaïsme occidental, si habile à profiter de toutes les améliorations tendant à la transformation de la bienfaisance publique.

Envisagée à un autre point de vue, considérée comme une des formes typiques de la charité, la couverture de la nudité du pauvre n'est rien moins qu'un symbole, le symbole de tous les actes ayant pour but de sauvegarder chez ce dernier la notion de la dignité humaine. Opposée à l'alimentation corporelle, elle comprendrait l'ensemble des efforts tendant vers l'amélioration de la condition morale des classes déshéritées : tout ce qui peut contribuer à remonter le cœur et l'esprit des victimes du sort, à leur assurer le bénéfice de la culture intellectuelle, à les faire participer aux conquêtes de la science, des arts, des lettres, est un noble vêtement s'adaptant à notre enveloppe charnelle. C'est dans ce dernier sens que le mot *vêtement* est devenu synonyme de qualité, de propriété mo-

rale, que les *midoth* (מדות signifiant à la fois habit et faculté) jouent un si grand rôle dans l'idiome de nos théologiens et de nos moralistes.

Visiter les malades. Bien que cet acte de charité n'occupe pas une place apparente dans les enseignements de l'Écriture, la Tradition a jugé à propos de le ranger parmi les grandes manifestations de la philanthropie. Nous ne voulons pas dire d'ailleurs que la Bible garde à ce sujet un mutisme absolu ; ce serait une erreur théoriquement et pratiquement démentie. Ne nous montre-t-elle pas Joseph accourant à la nouvelle que son père est tombé malade ; Joas venant pleurer auprès du lit d'Élisée mourant ; Isaïe visitant le roi Ézéchias atteint d'une grave maladie (1) ? Et le chantre sacré ne promet-il pas comme récompense à l'homme de bien la sollicitude du Seigneur pendant sa maladie ? « L'Éternel, dit-il, le soutiendra sur le lit de douleur ; il daignera lui arranger sa couche (2). » Et c'est pour ajouter l'exemple au précepte que la Tradition nous instruit de la visite faite par Dieu à Abraham le lendemain de la circoncision. Mais elle ne se borne pas à la simple constatation de cet acte de charité ; elle s'étudie à nous en faire toucher du doigt l'importance et la vraie nature ; elle le fait à sa manière, dans ce langage symbolique et énigmatique qui frappe les esprits par son originalité : « Tout visiteur d'un malade, dit-elle, emporte avec lui une fraction, un soixantième des douleurs du patient, pourvu que ce soit un ami, un vrai compagnon (3). » Que signifie cette disposition singulière ? Elle veut nous avertir que le visiteur doit se mettre à l'unisson du malade qu'il vient voir, s'identifier, pour ainsi dire, avec lui, envisager la démarche à laquelle il se livre, non pas comme un acte de simple convenance, mais comme un témoignage d'intérêt, d'affection et de sollicitude que nous commande, que ne doit pas manquer de provoquer en nous le spectacle des souffrances d'autrui. Oui, quand cette sympathie est vraie, sincère, cordiale, elle ne peut pas ne pas

(1) Genèse, XLVIII, 1; II Rois, XIII, 14; *ibid.*, XX, 1.

(2) Psaumes, XLI, 3.

(3) Talmud, Nedarim, 40.

exercer une influence salutaire sur le moral du malade et, par réaction, sur son état physique. Il y a vraiment dans cette manifestation des sentiments tendres et affectueux une force magnétique que ne sauraient remplacer les soins mercenaires, si intelligents qu'ils soient. C'est que le cœur sait parler au cœur dans une langue toute spéciale, faite de mouvements, de pulsations et de vibrations, dont rien ne nous offre l'équivalent. Cette considération, s'appuyant sur la juste appréciation du devoir de visiter les malades, nous ramène à la thèse que nous avons déjà développée par rapport à l'alliance de la charité publique avec la charité privée. Assurément les institutions hospitalières de nos jours, ces hôpitaux qui méritent bien leur nom d'hôtels-Dieu ces médecins attachés au service des malades et qui s'en acquittent avec autant de science que de dévouement, ces médicaments, ces secours de l'art distribués avec tant de libéralité, ces sœurs de la charité vouant toute leur existence au soulagement de l'humanité souffrante, l'un des plus beaux fleurons de la couronne catholique, sont de belles choses, fruits des plus nobles inspirations. Avec un orgueil mieux fondé que celui de la mère des Gracques, la société moderne peut les montrer, comme de vrais joyaux, à ses amis et à ses ennemis. Mais sont-ils en voie de se substituer à la charité privée, à l'assistance directe et individuelle? On n'osera pas le soutenir sérieusement. La sympathie et la sollicitude personnelles, amicales, embrassant l'être tout entier, répandant tout autour d'elles un souffle et un rayon de l'affection divine, l'emporteront toujours sur les soins collectifs et impersonnels. Un visage ami, une parole venant du cœur, une étincelle provenant du foyer sacré de la famille ou de l'amitié, opèrent parfois des cures miraculeuses, précipitent la guérison beaucoup plus que les soins matériels les plus minutieux. Nous le dirons donc sans détour : si les charitables et philanthropiques établissements, qui se multiplient comme une bénédiction du ciel sur la vaste surface des pays civilisés, devaient avoir pour résultat de supprimer la visitation des malades, telle que nous venons de la définir, ils seraient en-

tachés d'une grande imperfection, en devenant la cause d'une lacune qui, avec le temps, pourrait devenir des plus sensibles.

Une autre condition attachée par la Tradition à cet acte de charité, et qui mérite d'être notée, c'est qu'il doit être guidé et inspiré par le sentiment religieux : « La Schéhina (שכינה), « nous dit-on, se tient au chevet du malade, ainsi qu'il est « écrit : Dieu le soutient sur le lit de douleur ; aussi convient-« il d'entrer chez le malade avec un sentiment de respect et « de vénération pour la présence de la majesté divine (1) ». Qu'est-ce à dire? D'abord, qu'il ne faut jamais se laisser envahir par une sorte de répulsion et de dégoût que l'on ne sait pas toujours dominer à la vue de cet effondrement, de cette décomposition d'une personnalité humaine. Ce regard vitreux d'où la vie s'est déjà retirée, ces mouvements brusques et fiévreux qui ne sont plus dirigés par le libre arbitre, ces tons blafards qui de la figure du patient se communiquent à son entourage et jusqu'à l'air ambiant, cette odeur nauséabonde, prélude de la pourriture, que l'on respire en l'approchant, ces plaies et cette corruption qui le livrent en proie à la dissolution et vous troublent par leur sinistre aspect, tout cela n'est pas fait pour nous attirer et ne peut que blesser notre sensibilité. Il faut vraiment lutter contre ces impressions répulsives si l'on ne veut pas y succomber. Eh bien, dans la proposition susvisée la Tradition nous apporte le remède, le remède infaillible. Il suffit de s'inspirer de cette pensée que le lit qui renferme tant de douleur et de misère est placé sous l'œil de la Providence, et aussitôt il se transfigurera : ne vous laissez donc pas commander par une délicatesse des sens fausse et trompeuse ; ne cédez pas à cette horreur des ruines et des décombres ; sachez que Dieu est là, comme il est partout où il y a à lutter contre le mal et la souffrance. Dieu est là, vous souhaitant la bienvenue, saluant en vous un coopérateur, un aide dans la tâche de guérison ; plus vous entrerez dans ses vues, vous vous inspirerez de votre rôle, plus vous mériterez le beau titre de collaborateur, d'associé de Dieu dans cette fonction providentielle. Plus

(1) Talmud, Nedarim, 40; Schabbath, 12.

l'aspect de ce moribond est repoussant, ses plaies hideuses, son contact pestiféré, sa couche infecte, son corps atteint de putréfaction, et plus vous remplissez une œuvre divine en venant lui apporter quelque soulagement. C'est sous ce rapport surtout que la visite des malades doit être rangée, comme elle l'est réellement, parmi les actes essentiels de la charité (1) : car, en même temps qu'elle développe en nous l'instinct de commisération pour les souffrances d'autrui, elle nous apprend à surmonter nos répugnances et à les subordonner à la loi du devoir. La règle de conduite qu'elle nous prescrit est féconde en résultats, s'étendant à toute cette catégorie de maux qui sollicitent notre courage non moins que notre pitié, que l'on aime mieux habituellement à secourir de loin que de près, tant que l'on ne s'inspire pas de l'exemple de la Divinité, de sa vive sollicitude pour les souffrances corporelles. Il est bon qu'on le sache : en pénétrant dans cette chambre du malade, en approchant de son lit de douleur, on se livre à un acte éminemment religieux qui, comme tout les actes s'accomplissant sous l'influence d'en haut, exige du recueillement, de la dignité, du respect, et cette pensée à la fois encourageante et consolante que l'on agit sous l'œil de Dieu.

Inhumer les morts. Il a été démontré ailleurs (2) que ce que l'on appelle la religion de la tombe a sa claire expression dans l'Écriture. Au seuil même du judaïsme, au début de l'histoire du peuple de Dieu, vous voyez le père commun des fidèles faire des efforts et des sacrifices pour l'acquisition de la caverne de Macpéla, consacrée à la sépulture patriarcale (3). Jacob ne se montre pas moins soucieux à cet égard dans ses dernières instructions à Joseph d'abord, puis à tous ses fils réunis autour de son lit de mort (4). Dans l'exposé des dispositions et mesures pratiques concernant les devoirs funèbres, la Tradition s'appuie fortement sur ces précédents de source biblique. Quand elle qualifie cette obligation suprême de charité véridique

(1) Péah, chap. I^er^, Mischna 1.

(2) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 549.

(3) Genèse, XXIII, 3-20.

(4) Genèse, XLVII, 30; XLIX, 29-32.

(חסד של אמת), elle invoque l'autorité de Jacob (1) ; quand elle réclame pour le juste qui s'en va le juste tribut de regrets et de larmes, c'est sur la foi d'un incident qui aurait marqué les funérailles négligées de Josué (2); quand elle recommande aux fidèles la sévère et complète réalisation des derniers devoirs envers tous les morts indistinctement, elle s'en réfère à un texte de l'Ecclésiaste (3) ; quand elle se met à décrire les honneurs dus à ceux dont la vie fut un constant modèle de piété et de vertu, elle s'en rapporte à la cérémonie funèbre accomplie près du cercueil du roi Ézéchias (4). En ajoutant à ces faits un témoignage négatif, consistant dans le refus de sépulture dont le Prophète menace les générations corrompues de Juda et de Jérusalem (5), la démonstration sera complète. Cherchant contre Israël un châtiment pire que la mort, que fait Jérémie? Il condamne à la privation de la sépulture les rois de Juda, ses grands, ses pontifes, ses prophètes, et finalement tous les habitants de la cité pécheresse, leur prédisant l'exhumation de leurs ossements pour être jetés aux gémonies (6). Ainsi l'ensevelissement des morts n'est pas seulement un motif de sécurité, mais encore une condition de salut. Il va donc de soi que tout ce qui touche de près ou de loin à ces soins pieux, — linceul, cercueil, convoi, enterrement, oraison funèbre, prières et *requiem*, concession de terrain, police des cimetières, — s'impose à titre d'obligation sainte à tous les membres de la société. Tout ce qui est de nature à relever ces adieux faits par la vie à la mort, à maintenir le respect de cette dépouille qui fut un homme, de cette enveloppe qui entourait l'image de Dieu, sollicite notre concours à tous, aussi empressé que désintéressé. C'est à ce point de vue que s'est placée la Tradition en qualifiant le culte des morts et la religion de la tombe de vraie charité, c'est-à-dire désintéressée, sincère, dégagée de toute arrière-pensée de réciprocité. C'est ainsi que l'inhuma-

(1) Genèse, XLVII, 29. חסד ואמת.
(2) Josué, XXIV, 30; Talmud, Schabbath, 105.
(3) Eccles., VII, 2; Talmud, Moed Katan, 28.
(4) II Chron., XXXII, 33; Talmud, Baba Kama, 17.
( ) Jérémie, VIII, 1 et 2.
(6) Jérémie, *loc. cit.*

tion des morts, par son caractère de rigueur et d'universalité, mérite de figurer parmi les préceptes de la morale générale, ayant pour base fondamentale la bienveillance alliée au sentiment du devoir, indépendamment de toute préoccupation de retour. Elle est encore la vraie charité, grâce à son caractère subjectif, qui est supérieur à la charité objective, parce qu'elle puise ses inspirations dans la conscience de la dignité humaine. A ce titre, elle ne s'applique pas exclusivement aux morts ; elle peut, elle doit étendre son action bienfaisante aux vivants, se faisant pour ceux-ci comme pour ceux-là charité véridique, n'espérant aucune récompense, n'attendant nulle reconnaissance en retour de ses efforts et de ses sacrifices. La seule chose dont il soit permis ici de faire l'objet d'un juste désir, c'est de mériter et d'obtenir à notre heure dernière, à ce moment suprême où nous sommes tous à la discrétion d'autrui, les marques d'une égale sollicitude. Tel serait du moins, d'après la Tradition, le vrai sens de la recommandation de l'Ecclésiaste (1).

Pour nous mieux pénétrer de ces principes, jetons un coup d'œil sur le monde pratique; voyons de quelle façon la charité funèbre a toujours été professée au sein du judaïsme. Donnant peu à l'appareil, à la pompe extérieure qui s'est fait une si large part ailleurs, elle se distingue tout d'abord par une simplicité tout à fait en harmonie avec les solennités de la tombe, avec des manifestations qui ne sont, en définitive, que la profession de foi du néant. Toute communauté israélite, si petite, si infime soit-elle, doit avoir avant toute autre institution, ses confréries mortuaires : confréries de veilleurs, de purificateurs, de fossoyeurs, d'ensevelisseurs, de couturiers ou couturières de linceul, embrassant comme dans un immense réseau tous les points de la dispersion. Organisées sur des modèles différents, elles émanent d'une source unique, du sentiment de l'égalité de toutes les conditions devant la mort. Chose remarquable, là même où les établissements de bienfaisance font défaut pour les vivants, ils existent pour le service des morts. Il n'est donc guère besoin de nous appesantir sur l'importance

(1) Ecclés., VII, 2 ; Talmud, Moed Katan, 28.

d'une œuvre qui a de si profondes racines dans les esprits et dans les mœurs. Nous nous bornons à faire des vœux pour la stabilité de ces pratiques qui se distinguent en outre par leur caractère *communiste*, pris dans la bonne acception du mot, c'est-à-dire se faisant toutes à tous, sans se laisser profaner par des mains mercenaires. Égalité des hommes devant la mort, en attendant leur parité devant le souverain juge ; soins vigilants, personnels et directs, entourant l'accomplissement de la levée et de l'ensevelissement des corps ; participation de tous à ces actes de piété si propres à nous faire méditer sur le passage de la vie à l'éternité : voilà les éléments essentiels de cette religion de la tombe, de cette branche importante de la charité.

Consoler les affligés. Si le texte talmudique sur lequel s'appuie notre classification ne se rapporte qu'aux consolations dues aux gens en deuil (מנחם אבלים), il nous sera bien permis d'en élargir le cadre, d'autant plus que le rôle de consolateur, tel qu'il s'offre à nous sur la scène biblique, est loin de se renfermer dans cette étroite limite. Tout le monde connaît la série des prophéties qualifiées du nom générique de *Consolations*, et qui valurent à leur auteur le surnom de prophète consolateur (1). Qui n'en connaît le magnifique prélude : « Consolez, consolez mon peuple, dit l'Eternel votre Dieu, c'est moi, c'est moi (l'Eternel) qui vous console. — Je payerai mon tribut de consolations à Israël et à tous ceux qui auront pris part à son deuil (2). » Parlant de l'esprit de Dieu qui est descendu sur lui pour en faire son évangéliste, le messager des bonnes nouvelles, le même prophète invoque encore une fois sa mission de consolateur (3). Par un effet de contraste, tendant au même but, Jérémie voit le comble des maux de Jérusalem dans l'absence de toute parole consolatrice, propre à ranimer, à réconforter les cœurs (4). Prophète de malheur, il s'acquitte de cette triste et douloureuse mission en annonçant à ses contemporains, comme le plus terrible des châtiments, la privation

(1) Talmud, Baba Bathra, 14.
(2) Isaïe, XL, 1; LI, 2; LVII, 18.
(3) Isaïe, LXI, 2.
(4) Treni, 1, 2, 6, 9 et 21.

des condoléances, le refus de toute manifestation de sympathie qui, semblable à un rayon doré du soleil, vient parfois égayer la sombre demeure de l'infortune : « Pas un morceau de pain, s'écrie-t-il, à rompre avec une famille en deuil, point de coupe consolatrice à vider à la mémoire des chers morts, point de repos funèbre (1). » Pour se faire une idée de l'importance que l'on attachait à cette tâche essentiellement morale, il importe de savoir que l'on en décernait l'exécution comme une marque d'honneur aux personnes les plus notables de la communauté. « J'occupais le premier rang, dit Job en se remémorant son heureux passé, je trônais comme un roi entouré de ses gardes, comme celui que l'on charge de consoler les gens en deuil (2). » La Tradition dit dans le même sens : « Qui occupe la première place dans la maison mortuaire (3)? » De nombreux faits cités dans le Talmud nous disent combien ce soin pieux s'était implanté dans le judaïsme. On nomme les plus éminents docteurs se montrant jaloux de l'accomplir, n'hésitant pas à quitter leur occupation favorite, cette chère étude de la Thora, pour aller s'asseoir à côté de ceux qui venaient d'être frappés par la main de Dieu, et leur prodiguer comme un baume bienfaisant des paroles de consolation et de paix (4). Ils étaient pénétrés de l'idée qu'en se livrant à cette tâche d'apaisement ils s'acquittaient d'une double dette d'humanité envers les morts et envers les vivants : envers ceux-là, grâce à l'empressement qu'ils mettaient à rappeler leur souvenir, à retracer leur vie, leurs vertus, leurs qualités, les bonnes œuvres qu'ils avaient su accomplir, renouant le lien entre la vie et le trépas au moyen du fil impalpable de l'immortalité, renouvelant ou fortifiant les attaches qui unissent ceux qui dorment dans la poussière à ceux qui en foulent la surface; envers ceux ci, par des condoléances puisées dans la source des vraies pensées et des nobles sentiments, par des marques d'affection et de

(1) Jérémie, XXVI, 5-8.
(2) Job, XXIX, 25.
(3) Talmud, Kethouboth, 69. מאן יתיב בי מרזחא בריש.
(4) Talmud, Berachoth, 5; Taanith, 25; Moed Katan, 28.

compassion, si douces aux cœurs saignants et aux âmes endolories.

Il s'ensuit que la consolation, pour devenir une réalité digne de son nom, digne de cette haute signification qu'y attache l'Ecriture, doit être bien autre chose que l'observation banale d'une coutume vulgaire. Que faut-il qu'elle soit pour cela? La triple expression de la pensée, de la parole et de l'action ; elle ne sera complète qu'en participant de ces trois formes à la fois. Se transporter de sa personne chez l'être éprouvé, lui exprimer les condoléances le plus en rapport avec la nature de l'épreuve qu'il vient de subir, lui adresser des paroles qui, sortant du cœur, entrent dans le cœur, écho de la double voix de la religion alliée à la raison : voilà les premiers éléments de cet acte complexe et délicat dont la bonne réalisation ne laisse pas d'exiger un certain degré de culture. Cela ressort déjà de la remarque faite un peu plus haut, à savoir que ce soin, loin d'être remis au premier venu, était confié aux personnages les plus éminents de la communauté, et paraît en outre confirmé par plus d'un aperçu de la littérature consolatrice, objet d'une étude toute spéciale, et que la Tradition, par sa critique comme par son approbation, semble avoir voulu élever à la hauteur d'une science. Qu'on ne se méprenne pas toutefois sur le vrai sens de ces restrictions, en y voyant un art difficile, au-dessus de la portée des intelligences ordinaires. Non, car, s'il demande un peu de réflexion et de savoir, il réclame surtout une âme qui comprenne les misères, un cœur qui sache y compatir. Aussi les consolations tombant de la bouche de ceux qui ont souffert des épreuves de la vie, qui portent sur leur front la cicatrice des blessures faites par le malheur, qui se présentent à nous avec leurs états de service dans la grande bataille de la vie, sont-elles les plus efficaces, expression même de la vérité. Pour ce motif, les consolations semblent constituer plus particulièrement le domaine de la charité du pauvre : connaissant le mal, il doit être plus habile à trouver le remède. Que le pauvre y réfléchisse bien, et qu'il cesse de protester contre son indigence au nom de la philanthropie devenue pour lui une appli-

cation impossible. N'a-t-il pas à sa disposition la pratique des consolations, le ministère des condoléances, cette grave et sainte fonction qui, sans être onéreuse, l'emporte plus d'une fois sur les ostentations de l'aumône et des offrandes tapageuses? Qu'il remplisse donc cette noble tâche avec les sentiments et les dehors qu'elle comporte, qu'il supplée aux secours pécuniaires qui ne sont pas à sa disposition par ce tribut de sympathie, élan du cœur, révélation de l'âme, qui lui sera compté comme un sacrifice : ce sera la poignée de farine, oblation du pauvre, qui, d'après la Tradition, vaut les gros béliers et les fiers taureaux du riche (1). Non-seulement il lui est donné de s'acquitter de ce soin à l'égal du favori de la fortune, mais encore avec une certaine supériorité, fruit de son expérience du malheur, de sa conscience des infortunes subies, des épreuves traversées, des tortures endurées, et dont toute sa personne garde des traces profondes. Les déshérités, les prolétaires, les dépossédés, n'ont donc pas le droit de se plaindre de leur infériorité morale en matière de charité ; ils seraient bien difficiles s'ils dédaignaient cette fonction sacerdotale, ce rôle de consolateur que l'Ecriture et la Tradition proclament à l'envi mission divine, en qualifiant Dieu de consolateur d'Israël, consolateur des gens en deuil, consolateur de Zion et de ses ruines, consolateur d'Isaac et de Jacob, à l'occasion de la mort d'Abraham et de Rebecca (2). Tout se réunit donc pour faire de cette dernière pratique l'une des assises du monde moral : âme, cœur, intelligence, sensibilité, religion, sociabilité, et jusqu'au fait de l'inégalité des conditions, viennent tour à tour rendre hommage à ce puissant instrument de paix, à ce moyen de réconciliation des classes adverses et de chaque individu avec lui-même. Il semblerait que, de concert avec le sublime Isaïe, ils répètent en chœur : « Consolez, consolez mon peuple, dit le Seigneur Dieu ».

(1) Vaïkra Rabba, sect. 3.

(2) Beréschith Rabba, sect. 81.

§ 13. *Suite de la classification des œuvres de charité.*

Pour compléter cette classification, comme aussi pour rester en communauté d'idées avec les nomenclatures adoptées par les précis d'instruction religieuse, nous consacrerons encore un paragraphe à certaines œuvres de charité, objet d'une mention spéciale dans la doctrine traditionnelle.

C'est d'abord le rachat des captifs. Bien qu'elle ne soit pas formellement prescrite par la Bible, cette obligation n'en remonte pas moins à la plus haute antiquité. Nous en avons un premier indice dans la demande adressée par le roi de Sodome à Abraham vainqueur des quatre rois : « Rends-moi les personnes et garde le butin », lui dit-il (1). Par cette proposition, le roi païen reconnaît le rachat des captifs comme un des éléments du droit des gens. Vient ensuite la Loi de Moïse rendre hommage à cet acte de haute charité, en insistant avec énergie sur le devoir de racheter celui que l'indigence aurait réduit à la dure nécessité de se vendre à un non-israélite, devoir qu'il appuie sur la considération suprême de l'inaliénabilité de la liberté humaine : « Les enfants d'Israël sont mes serviteurs, à moi, qui les ai fait sortir de l'Égypte, moi, l'Eternel, votre Dieu (2). » Or le rachat des captifs ou prisonniers de guerre, peut être à bon droit considéré comme une déduction *a fortiori* de cette disposition du Lévitique, eu égard à la condition presque intolérable des captifs dans l'antiquité, voire même chez plus d'une nation moderne, dont les pontons anglais et les mines de la Sibérie sont les témoins relativement récents. Généralement les prisonniers de guerre ne pouvaient échapper à la cruelle alternative de la mort ou de la servitude perpétuelle. Le prophète des consolations ne pouvait manquer, à son tour, de les comprendre dans ses promesses de palingénésie : « Secoue tes cendres ; debout, ô Jérusalem ! fais tomber les chaînes rivées à ton cou, ô captive fille de Zion (3) ! L'esprit

(1) Genèse, XIV, 21.
(2) Lévit., XXV, 47-55.
(3) Isaïe, LII, 2.

du Seigneur est venu m'inspirer, dit-il encore, il me charge d'appeler les captifs à la liberté, les prisonniers à l'émancipation (1) ».

Envisagée au point de vue historique, cette condition des captifs, si dure déjà dans les derniers temps du cycle biblique, sous l'empire despotique des impitoyables conquérants de Ninive et de Babylone, le devient encore bien davantage sous la domination romaine, dont les généraux les livraient, comme on sait, au glaive du gladiateur ou à la dent des bêtes du cirque. C'est sous l'influence de cette horrible éventualité que le rachat des captifs devient, aux yeux des théologiens de cette période douloureuse, la bonne œuvre par excellence (2), (מצוה רבה), à tel point qu'il fallait parfois modérer l'élan de cette vertu libératrice, s'opposer aux entraînements qui imposaient aux particuliers et aux communautés réunies des sacrifices ruineux (3). N'oublions pas de remarquer que la passion du prosélytisme, qui s'était emparée du christianisme triomphant, compliquait cet acte d'humanité d'une question de foi et de liberté de conscience. Ce sont les âmes, plus encore que les corps, que l'on tenait à racheter, à soustraire aux violences du fanatisme. Aussi cette mission de charité passe-t-elle, avec tant d'autres préceptes bibliques, du judaïsme au christianisme, livré aux mêmes soucis, sollicité par des préoccupations identiques, par le désir d'arracher les esclaves chrétiens au cimeterre et au prosélytisme musulmans. Il s'ensuit que de nos jours, grâce à l'adoucissement graduel et universel des lois de la guerre, grâce aussi à la pression toujours décroissante du principe religieux sur les affaires politiques, le rachat des captifs a beaucoup perdu de son importance. Honneur au monde moderne qui a réussi à diminuer considérablement, sinon à supprimer radicalement, cette plaie hideuse de la société antique ! Mais, qu'on le sache bien, si le fait s'est heureusement modifié, la cause de cette prescription, la cause qui lui est assignée par Moïse, subsiste dans son intégrité : c'est alors comme au-

(1) Isaïe, LXI, 1.
(2) Talmud, Baba Bathra, 7.
(3) Talmud, Guittin, chap. IV, Mischna 6.

jourd'hui la dignité humaine repoussant toute servitude, toute sujétion, toute subordination fatale et absolue d'homme à homme, et ne l'admettant que de la créature au Créateur. Nous pouvons donc dire que le rachat des captifs n'est pas dépourvu de toute actualité; il peut, il doit continuer son action émancipatrice par rapport à la domesticité et aux serfs du salariat. Il ne faudrait pas l'oublier, lors même que ceux qui prétendent s'en constituer les défenseurs privilégiés ne se chargeraient pas de nous le rappeler de leur voix formidable.

Exercer l'hospitalité. Personne n'ignore le prix attaché à cette vertu par tous les organes de l'Écriture. L'histoire patriarcale en sera le constant témoignage et la démonstration contradictoire. A côté de la description de la cordiale réception faite d'abord par Abraham et puis par Lot aux envoyés de Dieu, figure celle de la dernière nuit de Sodome, nous exposant les considérants de l'arrêt de mort prononcé contre ces violateurs de la loi de l'hospitalité. C'est au moment où les Sodomites veulent arracher les deux étrangers du foyer tutélaire du neveu d'Abraham, que ceux-ci lui disent : « As-tu encore un moyen de défense, une circonstance atténuante à faire valoir en faveur de cette cité pécheresse (1)? » Suivez l'Histoire sainte pas à pas, et vous serez frappés de la constante glorification de l'hospitalité, louant ceux qui la pratiquent autant qu'elle vitupère contre ceux qui la violent ou la négligent. Ces derniers sont condamnés dans le tragique épisode de la femme de Guibéa (2), ainsi que dans la personne de Nabal, ce type de l'égoïsme et de la dureté, dont le nom est devenu synonyme de flétrissure (3); les premiers sont honorés, glorifiés, dans la noble Chunamith (4) et dans ce Barzilaï dont le nom figure dans le testament de David (5). Faisant son propre éloge, de quoi Job se montre-t-il le plus fier? De n'avoir jamais laissé l'étranger sans gîte, d'avoir ouvert au large les portes de sa maison à tous les hôtes de Dieu (6).

(1) Genèse, XIX, 12.
(2) Juges, XIX.
(3) I Samuel, XXV, 25. נבל שמו ונבלה עמו.
(4) II Rois, IV, 7.
( ) I Rois, II, 7.
(6) Job, XXXI, 32.

La Tradition n'est pas moins explicite au sujet de l'exercice de cette vertu. Qu'on en juge par les propositions suivantes : « Que ta maison soit toujours large ouverte et que les pauvres soient tes commensaux (1). » L'hospitalité pratiquée envers les hommes est égale, selon les uns, supérieure aux yeux des autres, à celle que nous offririons à la Divinité, à la Schéhina ; elle lui est supérieure, nous dit-on, puisque Abraham se permet de délaisser un instant celle-ci pour courir à la rencontre de ses hôtes (2). Ici comme ailleurs, la doctrine est doublée d'une légende qui nous montre la maison du patriarche ouverte aux quatre points cardinaux, accessible aux voyageurs d'où qu'ils arrivassent pour réclamer gîte et nourriture, hôtellerie gratuite, véritable sanctuaire de l'hospitalité exercée au nom du Dieu unique (3). Voilà de quoi faire une glorieuse auréole à cet acte de charité, grâce surtout aux pensées et aux sentiments qui doivent y présider par l'autorité de ces grands exemples. Voici d'abord la réception faite par Abraham aux trois anges, témoignant de l'empressement qu'il faut y apporter, comme de l'abondance qui doit la caractériser, mais sans afficher des dehors pompeux ou fastueux. Vient ensuite celle qui, offerte par Lot aux mêmes hôtes, contient une autre leçon, à savoir que le toit sous lequel l'étranger vient s'abriter est sacré, un asile inviolable, qu'il faut savoir défendre même au péril de sa vie. Les procédés dont la Chunamith entoure le prophète, devenu son hôte constant, nous révèlent la réserve dont il faut savoir faire preuve. Notre hôte doit être chez lui plutôt que chez nous ; l'hospitalité ne doit pas dégénérer en familiarité vulgaire, de nature à blesser celui qui en est l'objet, et qui nous en ferait perdre tout le bénéfice. C'est pour ce motif que le sage frappe de réprobation la fausse hospitalité : « Ne mange pas, dit-il, le pain de celui qui a mauvais œil ; ne forme pas le désir de partager ses festins : car, vois-tu, il en a le frisson. Mange et bois, te dira-t-il du bout des lèvres, mais son

(1) Aboth, I, 4.
(2) Talmud, Schabbath, 118.
(3) Midrasch Yalkut, 95 ; Beréschith Rabba, sect. 54 ; Talmud, Sôta, 10.

cœur n'y est pour rien (1). » Rien de plus facile que de tirer les conclusions de ces préceptes, à savoir que les marques d'affection et de sympathie sincères que nous témoignerons à nos hôtes l'emportent de beaucoup sur les soins matériels que nous leur prodiguerons. Elles constituent l'assaisonnement sans lequel ceux-ci ne sont le plus souvent qu'une nourriture fade, plus fertile en regrets qu'en souvenirs de gratitude de la part de l'étranger. C'est toujours le *mens agitat molem* du philosophe; c'est une nouvelle affirmation de la supériorité de la charité spirituelle sur la charité corporelle, la consécration du rôle prépondérant réservé à l'âme et au cœur, dans les diverses manifestations de la sociabilité, la proclamation répétée que les œuvres philanthropiques tirent leur principale valeur de l'impulsion qui les traduit en réalités. Nous nous expliquons ainsi la part toute particulière faite par la Tradition à l'hospitalité ayant pour objet les représentants de la science sacrée et du ministère religieux (2). Que l'on se garde bien de voir dans cette recommandation une sorte de réclame faite par les interprètes de la Loi *pro aris et focis*. Elle a un but des plus élevés, celui de porter l'hospitalité à sa plus haute puissance, d'adapter une grande vertu à un grand résultat, de sanctifier le foyer au coin duquel viennent s'asseoir ces théologiens aux mœurs austères, au vaste et profond savoir, à la parole féconde en enseignements moraux et religieux, ces hommes sages et pieux, laissant sur leur passage une trace lumineuse, un parfum de sainteté se répandant comme une bénédiction sous le toit qui les a abrités. Tel est le vrai sens de l'assimilation de celui qui héberge les organes de la Thora à celui qui se ferait l'hôte de la Divinité elle-même. Oui, c'est avoir Dieu avec soi que de faire bon accueil aux hommes qui nous le révèlent par leurs paroles comme par leurs actes, que de se complaire dans ce noble commerce, que de respirer le même air que les fidèles messagers de Dieu, porteurs et exécuteurs de ses ordres (3).

(1) Prov., XXIII, 6 et 7.
(2) Talmud, Berachoth, 63.
(3) Psaumes, CIII, 20.

En cette matière, il n'importe pas peu de déterminer la part qui revient à la femme, et qui a été suffisamment mise en relief par les exemples que nous avons cités. Pour faire une réception convenable à ses hôtes, Abraham croit devoir recourir à l'office de Sara. Ici, c'est Abigaïl qui, par des provisions distribuées à propos, répare les fautes et sauve la tête de son inhospitalier époux ; là, c'est la Schunamith qui prend l'initiative des mesures d'installation de son hôte prophétique. A cet égard, la femme moderne est taillée sur le patron biblique, nous sommes heureux de le constater, et il lui appartient de se faire l'héritière des vertus comme des pouvoirs des matrones d'Israël. C'est la femme, en effet, qui est à la tête de ce que l'on peut appeler le département des réceptions, qui préside généralement aux réunions mondaines, qu'elle embellit de ses grâces ; c'est elle qui, par l'aménité de ses formes, sait rehausser le prix des dîners, des soirées, des cercles dont elle est l'âme. Reste la question de savoir si la sociabilité moderne vaut mieux que l'hospitalité antique, si ses fruits sont plus savoureux, plus substantiels que les généreux produits de la maison patriarcale, du toit protecteur de l'étranger, du foyer sacré ouvert à tout voyageur. On dit, nous le savons bien, que les exigences et les conditions si complexes de la vie de nos jours rendent difficile, pour ne pas dire impossible, ces mœurs de caravansérai. Cette fin de non-recevoir est-elle fondée ? Quoi ! au moment même où l'on sacrifie si largement à ce que l'on appelle les obligations du monde, en présence de ces mêlées confuses qui s'imposent de plus en plus comme une nécessité sociale, envahissant même les classes moyennes, dévorant parfois en une seule nuit le revenu mensuel ou annuel de toute une famille, on se déclarerait impuissant à observer les saintes traditions, impuissant à partager son pain et son foyer avec celui qui invoque le droit du passager envers l'humanité passagère ! Nous n'hésiterons donc pas à le dire, tout en tenant sérieusement compte des changements notables que la vie moderne est venue apporter à l'économie domestique, tout en reconnaissant les compensations dues au génie inventif de la bienfaisance

actuelle, les nombreuses et ingénieuses applications de la philanthropie contemporaine, nous assisterions avec peine, avec le plus vif regret, aux obsèques de l'hospitalité biblique, à la disparition, à la suppression définitive de la maison légendaire d'Abraham, servant de modèle à toutes les demeures israélites. Grâce à Dieu, nous pouvons espérer mieux du génie conservateur du judaïsme ; nous avons foi dans la stabilité des institutions primitives ; nous nous refusons à croire à l'éclipse totale de la moindre de nos étoiles. Tant qu'Israël respectera la mémoire de ses aïeux, il refusera de troquer la succession du Père des croyants contre celle de l'inhospitalière Sodome.

§ 14 et dernier. *De la charité de nos jugements à l'égard du prochain.*

וֶהֱוֵי דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת (אבות פ' ו)

Faites prévaloir le plateau de la bienveillance dans votre jugement du prochain. (Aboth, I, 6.)

Pour compléter cette longue étude des attributions et des propriétés de la charité, nous devons accorder un moment d'attention à celle qui a pour objet le jugement et l'interprétation des actes et des paroles d'autrui. Il s'agit donc de la bienveillance, de l'indulgence dont il est de notre devoir d'user à l'égard de ces manifestations de notre prochain. A vrai dire, cette application spéciale de la charité mentale et verbale rentre dans la prescription souveraine d'aimer son prochain comme soi-même. Il se peut même que ce soit là le sens vrai de ce commandement si difficile à pratiquer. Aimer son prochain comme soi-même semblera toujours un précepte exorbitant, plus ou moins utopique, en contradiction d'ailleurs avec le dicton populaire : « Charité bien ordonnée commence par soi-même », limité d'un autre côté par l'adage traditionnel s'appuyant sur le grand nom d'Akiba, ainsi conçu : « Ta vie a la

priorité sur celle de ton prochain (1). » Mais rien de plus rationnel que cet amour du prochain comme de soi-même, aussitôt qu'on le prend dans cette acception de l'égalité d'indulgence qui doit nous diriger dans l'appréciation des actes d'autrui comme de nos actes propres. Cette exégèse paraît ressortir en outre de la teneur du texte biblique, juxtaposant cet amour du prochain aux commandements purement négatifs de la haine et du ressentiment à éviter dans nos rapports avec le prochain. Où serait donc ici la gradation? et comment la simple abstention des sentiments mauvais peut-elle aboutir à un amour qui serait le comble de l'abnégation personnelle? Eh bien, cette objection s'évanouit devant notre explication. Il y a une liaison logique entre ces deux interdictions qui précèdent et la prescription de l'amour qui les suit, c'est l'enchaînement de l'effet avec sa cause.

Le législateur semble nous dire ceci : Tu ne tomberas pas dans le piége de la haine ni du ressentiment si tu sais nourrir à l'égard du prochain les sentiments dont tu es animé pour toi-même. Et la pratique morale qui en découle est aussi simple qu'universelle : toutes les fois qu'il s'agit de prononcer un arrêt sur tel ou tel procédé d'un ami, d'un camarade, d'un compagnon, d'un individu qui nous tient par un lien quelconque (רֵעַ), nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de nous substituer à cette personne, pour lui appliquer ensuite dans toute son intégralité le jugement que nous porterions sur nous-mêmes dans la même circonstance.

Ce précepte a été généralisé par la Tradition dans la sentence bien connue du traité d'Aboth : « Juge tous les hommes avec le sentiment de la bienveillance (2). » Belle et noble maxime qui, religieusement observée, étoufferait dans leur germe bien des haines, des conflits, des animosités qui, partout et toujours, viennent troubler la source pure de la fraternité. Ce qui vaut mieux encore pour la morale pratique, c'est que la Tradition ne se borne pas à poser le principe. Joignant les faits à la théorie, elle passe à l'application et s'efforce de nous mon-

(1) Talmud, Baba Metzia, 62. (2) Aboth, I, 6.

trer jusqu'où doit aller cette indulgence dans les jugements. Voici, en effet, deux exemples qu'elle nous rapporte : « Il y « avait une fois dans la Galilée supérieure un maître qui, « congédiant son serviteur, le laissa partir les mains vides, « sans lui donner son salaire, moins encore une de ces grati- « fications prescrites par la loi. Le plus étrange, c'est qu'au « milieu de granges et de celliers regorgeant de produits de « toute nature, dans une maison où tout respirait la richesse « et le bien-être, le maître prétendait n'avoir pas de quoi « payer. Le pauvre serviteur s'en va, triste, mais résigné, sans « murmurer, sans proférer la moindre protestation. Mais, peu « de temps après son retour dans le pays natal, le serviteur « voit tout à coup arriver chez lui son ancien maître, suivi de « nombreuses bêtes de somme chargées de fruits, de céréales, « de tous les produits de sa terre qu'il fait décharger chez son « domestique, en même temps qu'il lui remet la large rému- « nération de ses services. Qu'as-tu pensé de moi, lui dit-il, « quand je t'avais congédié d'une si singulière façon? — Ne « voulant ni ne devant vous accuser légèrement, lui répond « celui-ci, j'ai supposé qu'un anathème ou interdit quelconque « pesait momentanément sur vos biens et vous en ôtait la « jouissance et la libre disposition. — Par Dieu! réplique le « patron, c'est l'exacte vérité : je venais de placer toute ma for- « tune sous le séquestre sacré (חקדש), à cause de la conduite « répréhensible de mon fils. Aussitôt le séquestre levé, je n'eus « rien de plus pressé que de remplir mes obligations envers un « bon et loyal serviteur. Puisses-tu, en récompense de l'in- « dulgence avec laquelle tu m'as jugé, être l'objet constant de « l'indulgence divine! »

L'autre fait offre un caractère plus spécialement moral : « Il « s'agit d'un homme jouissant d'une grande réputation de piété « qui fait coucher dans sa chambre une jeune captive qu'il « venait de racheter. Le lendemain matin il se livre aux ablu- « tions prescrites à ceux qui ont passé la nuit dans la cohabi- « tation des sexes. Après s'être acquitté de ce soin, il demande « à ses disciples ce qu'ils pensaient de son isolement avec la

« captive et des purifications qui en furent la suite. — Nous « avons pensé, répondirent-ils, que notre maître avait appa- « remment ses motifs d'agir ainsi, et bien loin a été de nous « l'idée de lui imputer un acte indigne de lui et de sa renom- « mée. — C'est alors seulement que le maître juge à propos « de leur expliquer les motifs de sa conduite, en ajoutant: — « Que Dieu vous juge avec la même bienveillance dont vous « avez usé à mon égard (1). »

Les deux faits que nous venons de relater sont tirés de deux ordres différents, le premier appartenant à la morale sociale, le second à la morale individuelle, c'est-à-dire aux deux faces générales de l'existence humaine, et ils impriment ainsi à la charité dans les jugements ce caractère d'universalité qui la range à bon droit parmi les maîtresses qualités : car il est évident que si nous jugeons notre prochain avec bienveillance dans ses rapports sociaux, avec indulgence dans ses agissements individuels, nous remplissons une obligation générale, d'une application non moins étendue que ne le sont le temps et l'espace. Est-il un jour, un moment, un point quelconque de l'univers où elles ne trouvent à s'exercer? Et puis à l'étendue vient se joindre la profondeur, la profondeur résultant de l'uniformité qui caractérise ces deux faits, en dépit de leur diversité. Quel est le lien qui semble les unir? C'est une égale présomption en faveur de l'incrimination, d'une culpabilité à peu près certaine de nos deux personnages. Voici, d'un côté, un propriétaire riche de tous les biens mobiliers et d'innombrables écus au soleil, comme on dit vulgairement, qui dit à son serviteur : « Je n'ai rien, je ne puis te payer. » Voilà, de l'autre, un prétendu saint qui s'enferme avec une jeune fille et, pour convertir le soupçon en certitude, se livre à un acte religieux fait pour lever le dernier doute sur sa culpabilité. Quelle est maintenant la conclusion à en tirer? Que la charité dans les jugements doit se maintenir et persévérer même en face de l'évidence, et à plus forte raison dans les cas douteux, quand la balance est presque en équilibre, et que le moindre effort

(1) Talmud, Schabbath, 127.

de notre part suffit à la faire pencher vers l'innocence ou la réhabilitation de notre prochain. Oui, lors même que l'iniquité ou l'immoralité saute aux yeux, que les apparences semblent défier toute justification, s'opposer à toute atténuation, il faut s'ingénier à faire prévaloir l'excuse, peser de tout le poids de l'indulgence du côté de l'interprétation bienveillante. Il le faut d'autant plus qu'il s'agit de résister à l'un de nos plus funestes penchants, dont l'influence est si puissante sur les esprits et sur les habitudes, qui hante la chaumière non moins que les palais aux lambris dorés, qui règne dans les salons tout autant que dans le réduit du pauvre, avec cette seule différence que dans la demeure des grands et des civilisés la médisance se couvre d'un masque pour cacher sa laideur. Elle s'y fait science et art; elle s'étudie à plaire par ses fines allusions, par des réticences, par des demi-mots, plaisir fort goûté dans les milieux policés. Et voyez l'attraction qu'elle exerce tout autour d'elle! Par un charme mystérieux, elle retient dans ses filets les caractères les plus antipathiques, les individualités les plus diverses, les éléments les plus hétérogènes. Si rarement d'accord pour louer, toutes ces oppositions s'entendent, comme par enchantement, dès qu'il s'agit de participer à une œuvre de blâme, de dénigrement, d'interprétation hostile. C'est là un mal permanent, qui s'est insinué dans toutes les classes, dans toutes les couches sociales, véritable affection cancéreuse, menaçant l'humanité de dissolution morale si l'on ne s'efforce à réagir contre elle par les moyens les plus énergiques. Toutes les fois, en effet, qu'un vice est arrivé à son apogée, la décomposition devenant imminente, la réaction doit être poussée à l'extrême, peser dans le sens contraire de tout le poids de la saine morale, et, dans notre cas, faire la place aussi large que possible à la charitable appréciation des faits et gestes d'autrui, en maintenir la prédominance tant qu'elle ne reçoit pas un démenti formel de la réalité, ne pas craindre de nous tromper si notre erreur est favorable à notre prochain, défendre la dignité et le respect humains jusqu'à la limite extrême de la vérité. C'est ce que vient confirmer en dernier lieu une propo-

sition traditionnelle d'une teneur un peu singulière: « Je me contenterais bien, dit un théologien, de la part réservée dans le monde futur à l'homme qui a été ici-bas l'objet d'un soupçon injuste (1). » La part de ce dernier est donc bien grande, bien désirable, mais pourquoi? Parce qu'il a souffert dans la meilleure partie de lui-même, dans sa considération, dans son honneur, dans sa dignité personnelle. La justice divine lui doit une compensation pour des souffrances imméritées, en même temps qu'un sévère châtiment à celui ou à ceux qui l'obligent à cette réparation. Nous n'ajouterons rien à ces textes et à ces renseignements; on ne saurait corroborer une obligation sociale placée sous les auspices immédiats de l'équité suprême. Quant aux résultats pratiques de cette dernière manifestation du principe de la charité, ils seraient considérables par cela seul qu'elle sert de contre-poids aux désastreuses conséquences du grand vice social, de la parole malveillante, du *Leschôn Harâa*, dont nous avons tracé les grandes lignes dans notre traité de la morale individuelle. Sachons-le bien, la charité dans les jugements est l'un des meilleurs préservatifs contre ce vice redoutable, l'un des plus terribles engins de l'arsenal de la destruction morale. Réunissant en elle la double garantie de l'abstention du mal et de la pratique du bien, elle forme le couronnement du sanctuaire élevé au Dieu de la grâce et de la bienveillance.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE DE LA CHARITÉ RÉVÉLÉE.

Nous voudrions maintenant résumer en quelques points généraux, mais précis, la doctrine que nous venons d'exposer en matière de charité. Constatons d'abord que, pour l'importance et le rang hiérarchique, elle ne le cède à aucun autre devoir de l'ordre moral et religieux; elle peut exciper, au contraire, d'une incontestable supériorité. N'est-elle pas la vertu par excellence, la qualité de prédilection, délices de

(1) Talmud, Schabbath, 118.

Dieu (1), le ciment providentiel qui unit harmonieusement les innombrables fractions de l'humanité non moins que les différentes parties de la création? Aussi l'avons-nous vue occuper la place d'honneur dans les deux grands organes de la Révélation, l'Écriture et la Tradition; elle l'occupe de par l'expresse volonté de Dieu, s'offrant spontanément à notre admiration et à notre culte, dans toutes les circonstances de la vie. Infinie dans ses effets comme dans sa cause, elle embrasse le réel et le possible, jalouse de ne laisser en dehors du rayon de sa sollicitude aucun des éléments qui entrent dans son immense domaine. Ni le temps ni l'espace n'échappent à son regard perçant, véritable œil de Dieu qui observe les bons et les méchants (2).

Puis, en remontant jusqu'à son principe de causalité, nous avons trouvé cette vérité, cette doctrine consolante, à savoir que la misère et la pauvreté sont des instruments du gouvernement providentiel, la fournaise dans laquelle doivent se fondre ensemble les saillants et les rentrants sociaux, pour former par leur mélange ce brillant métal de Corinthe qui l'emporte sur les métaux séparés. Mais si la pauvreté est une épreuve, la richesse en est une au même titre, et toutes deux elles concourent au même but, à l'amélioration morale et à l'adoration divine par la double action de la sympathie et de la souffrance, ici par la constance et la résignation, là par l'exercice de toutes les facultés aimantes. Il s'ensuit que l'inégalité des conditions n'est pas aussi illogique que le prétendent les coryphées du socialisme. Non, elle est tempérée, réduite à une simple diversité, grâce à l'égalité de l'épreuve s'imposant au riche comme au pauvre.

Nous ne sachions pas que la science sociale ait trouvé, jusqu'à présent du moins, une meilleure et plus pacifique solution de ce redoutable problème. A moins de procéder par le fer et le feu, par le bouleversement et la destruction, moyen efficace, comme on sait, de paix et de concorde, c'est à ce principe qu'il faudra toujours recourir soit pour comprendre,

(1) Jérémie, IX, 23. (2) Prov., XV, 3.

soit pour diriger vers son but élevé l'inégalité de condition et de fortune. Mais en s'inscrivant en faux contre un nivellement tant désiré par certains positivistes, et qui n'est pas plus réalisable que celui du rang intellectuel et de la situation morale, notre théorie est loin de s'opposer à l'amélioration graduelle de la misère : c'est le contraire qui nous est enseigné par le texte biblique, et surtout par l'interprétation traditionnelle. Et par quels moyens cherchent-ils à l'effectuer? Par la charité intelligente qui joue un rôle prépondérant dans la doctrine révélée. Soit qu'avec Moïse elle nous mette en garde contre les mauvaises suggestions de l'égoïsme, soit qu'avec le chantre sacré et national elle décerne un brevet de béatitude à celui qui se laisse diriger par elle, soit qu'avec les interprètes de la Loi orale elle nous apprenne à discerner les hommes et les choses pour le plus judicieux emploi de ses ressources, sollicitant le concours de l'entendement, subordonnant le sentiment à la pensée, la spontanéité à la réflexion, la charité intelligente affirme sa supériorité, découlant tout naturellement d'ailleurs de sa filiation avec la charité divine. Ceci est d'une évidence telle que, s'il fallait absolument distinguer entre la charité juive et la charité chrétienne qui, après tout, n'en est qu'une ramification, nous établirions la différence sur ce point. De l'étude comparative de la Bible et de l'Évangile nous dégagerions cette vérité que la charité biblique repose sur la double base de la pensée et du sentiment, de l'esprit et du cœur, celui-ci gouverné par celui-là, tandis que la charité évangélique procède plus particulièrement, sinon exclusivement, des inspirations moins sûres de la sensibilité. C'est ce qui nous en explique le caractère tant soit peu fataliste et communiste, tel qu'il s'annonce dans les actes des apôtres (1).

Nous croyons, par conséquent, pouvoir affirmer que la charité moderne abonde dans le sens du judaïsme plus que dans celui du christianisme. Ce qui le prouve, c'est qu'elle n'est parvenue à accuser ses nouvelles formes que par la sécularisation, en s'arrachant à l'influence du monachisme et du cléricalisme,

(1) *Actes des Apôtres*, IV, 32–37 ; V, 1–11.

c'est-à-dire en revenant, peut-être sans le savoir, à la charité laïque, à la charité de tout le monde, cessant d'être la propriété exclusive d'une caste.

Insistons encore, dans cette inspection à vol d'oiseau, sur la nécessité de l'alliance de la charité publique avec la charité privée, se prêtant un mutuel appui, se relayant parfois, sans cependant tendre vers une absorption plus nuisible qu'utile. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la charité moderne fera sagement de s'inspirer des leçons de la Révélation, dont les larges données s'adaptent à tous les temps et à tous les lieux, à travers l'infinie variété des hommes et des choses. Ces leçons ne lui seront inutiles ni pour le développement, ni pour l'habile combinaison de ses institutions philanthropiques. La bienfaisance divine a de quoi abriter sous ses ailes toutes les créations généreuses, c'est le Psalmiste qui l'a dit : « Que ta grâce, ô Dieu ! est inappréciable, étendant l'ombre protectrice de ses ailes sur tous les fils d'Adam (1). »

En dernier lieu, nous espérons avoir démontré qu'à l'autorité de ces préceptes vient s'ajouter celle de l'exemple et de l'histoire du judaïsme. Aux jours de persécution et des plus cruelles épreuves, c'est le génie de la charité qui n'a cessé de veiller sur les destinées d'Israël. Remarquons d'ailleurs que, s'il s'est assimilé avec une merveilleuse facilité l'organisation de la charité moderne, s'il a pu fonder, lui l'émancipé d'hier, de nombreux établissements hospitaliers avec les ressources exiguës d'une infime minorité, s'il lui a été facile d'acclimater au sein de communautés lilliputiennes les ingénieux procédés de la mutualité, c'est à ses traditions, c'est aux fondateurs de sa nationalité qu'en remonte l'initiative. Il n'avait qu'à ouvrir ses archives pour y retrouver à chaque page la théorie et la pratique de la vraie charité. Que cette doctrine soit pour nous une consolation et un encouragement : une consolation contre l'inquiétude et la tristesse qui s'emparent de nous à la vue d'une crise religieuse dont nous apercevons les violents symptômes, mais sans en discerner encore le travail d'enfantement ;

(1) Psaumes, XXXVI, 8.

un encouragement, puisé dans le spectacle des autels élevés à la bienfaisance dans toute l'étendue de la dispersion, autels aussi dignes du Dieu de la bonté et de la miséricorde que ceux qui lui furent élevés par les patriarches. En assistant à cet épanouissement, à cette floraison, à ce *sursum corda*, à cette noble transformation de la bienfaisance et de la bienveillance divine (צדקה וחסד), en les voyant élevées sur le pavois, acclamées par des millions de bouches, nous sommes pleinement rassuré sur la vitalité de la race de Jacob, sur la stabilité du tronc d'Israël. Proclamé par le fils d'Amotz comme « la base fondamentale de la société (1) »; par le chantre sacré, « la colonne du monde (2) »; par la Tradition, « la vertu libératrice et émancipatrice par excellence (3) », la charité israélite, biblique et révélée restera ce grain, cet atome avec lequel, d'après la légende, la main de Dieu saura opérer un jour la résurrection du corps tout entier (4).

CHAPITRE III. — La Paix.

Pas n'est besoin de justifier l'ordre que nous suivons, de décliner les motifs qui nous font traiter de la paix après la charité. Il saute aux yeux que ces deux entités sont connexes, la charité ne pouvant se développer à l'aise, s'exercer dans toute sa plénitude que dans des milieux calmes et pacifiques, et rien ne lui étant plus contraire que les atmosphères orageuses, saturées de courants ennemis, messagers de la haine, des conflits, des passions hostiles, substituant partout aux sentiments tendres et bienveillants la guerre et ses terribles exigences. Ajoutons que dans les livres saints la paix occupe une place non moins apparente que la charité elle-même, ainsi que nous allons voir.

(1) Isaïe, LIV, 14.
(2) Psaumes, LXXXIX, 3.
(3) Talmud, Baba Bathra, 10.
(4) Beréschith Rabba, sect. 14.

§ 1er. *Les textes relatifs à la paix.*

Nous pouvons nous dispenser ici de notre soin habituel de nous livrer à la recherche et à la coordination des textes servant de fondement à chaque sujet, attendu que nous trouvons la besogne toute faite, et supérieurement faite, par la Tradition. Nous nous bornerons donc à la transcription du passage de l'Agada qui résume les mérites de la paix, et dont il existe plus d'une version (1) :

« Si grande est la paix, même aux yeux de Dieu, que pour « l'amour d'elle il est allé jusqu'à déguiser la vérité. En effet, « quand Sara, n'ajoutant qu'une foi médiocre à la prédiction « qui lui annonce la naissance d'un fils, ose dire : « Mon maî- « tre (Abraham) est vieux », Dieu juge à propos de remplacer « ces paroles par celles-ci : « Moi je suis vieille », afin de « prévenir tout sujet de récrimination entre les deux « époux (2).

« Si grande est la paix qu'à cause d'elle l'ange du Seigneur, « chargé d'annoncer à Manoa'h et à sa femme la naissance « d'un fils qui sera le libérateur d'Israël, leur tient un lan- « gage différent, dans le seul but de dissimuler à l'époux la « stérilité de l'épouse (3).

« Si grande est la paix que les prophètes se sont étudiés à « en rendre le nom familier à tous les hommes.

« Si grande est la paix qu'elle constitue le plus vaste réser- « voir de trésors et de bénédictions, à tel point que Dieu a « daigné la choisir pour formule générale de la bénédiction « de son peuple (4).

« Si grande est la paix qu'elle est le dernier mot de la bé- « nédiction pontificale, se terminant par le mot *paix*, afin de « nous apprendre qu'en dehors d'elle ou en son absence les « autres biens deviennent inutiles (5). Même motif pour l'ex-

(1) Bemidbar Rabba, sect. 11 et 19; Debarim Rabba, sect. 5; Yalkut, nº 711; Talmud, *passim*.

(2) Genèse, XVIII, 12 et 13.

(3) Juges, XIII, 3 et 7.

(4) Psaumes, XXIX, 11.

(5) Nombres, VI, 26.

« pression finale de la principale prière quotidienne, appelée « *la prière par excellence* (1).

« Si grande est la paix que Dieu la réserve comme récom- « pense aux humbles de la terre (2).

« Si grande est la paix qu'à elle seule elle équivaut à la « création tout entière, car Dieu est qualifié simultanément « de « auteur de la paix et créateur de tout (3). »

« Si grande est la paix que, dût Israël tout entier tomber « dans le crime de l'idolâtrie, il se sauverait par la paix, « c'est-à-dire par l'union et la concorde prévalant dans son « sein. Mais aussitôt qu'il est divisé, aussitôt il est condamné, « suivant la double affirmation du même prophète (4).

« Si grande est la paix que, même à la guerre, il faut dé- « buter par des paroles de paix (5).

« Si grande est la paix que nous la considérons comme la « compagne nécessaire de la mort, et l'une des assurances « prodiguées aux justes, c'est qu'ils mourront en paix (6).

« Si grande est la paix qu'on en a fait la récompense des « pénitents sincères. Paix ! paix ! s'écrie le prophète à ceux « qui reviennent de loin comme de près (7).

« Si grande est la paix que sa présence est la vraie rému- « nération des justes, tandis que son absence constitue le plus « dur châtiment des méchants (8).

« Si grande est la paix qu'on nous l'offre comme la juste et « équitable rétribution de l'accomplissement plein et entier « de nos obligations religieuses et morales (9).

« Si grande est la paix que Dieu l'accorde comme une « faveur à ceux qui consacrent leur vie à l'étude de la « Loi (10).

(1) Rituel, Schemoné-Esré, dix-neuvième bénédiction, fin.

(2) Psaumes, XXXI, 11.

(3) Isaïe, XLV, 7; cf. Rituel, prière de Yotzer Or.

(4) Osée, IV, 17; X, 2.

(5) Deutér., XX, 10; II, 26; Juges, XI, 23.

(6) Genèse, XV, 15; Jérémie, XXXIV, 5.

(7) Isaïe, LVII, 19.

(8) Isaïe, LVII, 2 et 21; cf. Talmud, Kethouboth, 104.

(9) Lévit., XXVI, 6.

(10) Isaïe, LIV, 11.

« Si grande est la paix qu'elle devient le partage des sin-
« cères pratiquants de la charité (1).

« Si grande est la paix qu'elle fait partie du vocabulaire
« des noms de Dieu, puisque Gédéon élève une statue au
« Dieu de paix (2).

« Si grande est la paix qu'elle a son vrai domicile dans le
« ciel, et que les anges eux-mêmes ne sauraient s'en pas-
« ser (3). Or, si la paix n'est pas de trop dans ces régions
« sereines, exemptes des passions humaines, ne devient-elle
« pas indispensable dans ce bas monde, toujours agité par
« les sentiments haineux et violents ?

« Si grande est la paix que, tout au rebours des procédés
« humains, Dieu, en allant à la guerre, y va tout seul, tandis
« que, pour les théophanies provoquées par l'union, par la
« concorde, par les démonstrations pacifiques des hommes,
« il se fait accompagner de milliers et de myriades de légions
« célestes (4).

« Si grande est la paix que seule parmi toutes les prescrip-
« tions de la Loi elle est affranchie de toute clause condi-
« tionnelle ; tandis que la plupart des autres commandements
« directs ne s'imposent à notre action qu'en tant qu'ils se
« trouvent placés sur notre chemin, venant, pour ainsi dire,
« au-devant de nous, la paix nous oblige de courir après elle,
« d'aller la chercher au loin, dans les réduits les plus cachés.
« En effet, ceux-là s'annoncent à nous avec la particule *si :*
« *Si* tu rencontres un nid d'oiseaux, etc. ; *si* tu trouves sur
« ton chemin le bœuf ou l'âne de ton prochain, etc. ; *si* tu
« vois la bête d'autrui égarée, etc. ; *si* tu procèdes à la récolte
« de tes oliviers ou de ta vigne, etc. » ; mais celle-ci, la paix,
« nous tient un tout autre langage : « Recherche la paix et
« poursuis-la », nous dit le Psalmiste, c'est-à-dire « recher-
« che-la de près et poursuis-la au loin (5) ».

(1) Isaïe, XXXII, 17.
(2) Juges, VI, 24.
(3) Job, XXV, 2.
(4) Exode, XV, 3; XII, 29; Genèse, VI, 17; XIX, 24; Josué, X, 11; II Rois, XIX, 35; Isaïe, LXIII, 3; Job, XXV, 3; Psaumes, LXVIII, 18; Daniel, VII, 10.
(5) Psaumes, XXIV, 15.

§ 2. *De l'esprit des textes précités.*

Cette longue citation est un nouveau témoignage en faveur de la science, nous allions dire du génie exégétique de la Tradition, comme elle est aussi une preuve des soins dont ses organes savaient entourer l'étude des textes bibliques, ne laissant échapper aucun détail à leur esprit d'investigation, recueillant précieusement la lettre pour en dégager la pensée, rangeant ensuite en faisceau les témoignages recueillis pour en faire cette démonstration collective où viennent se fondre ensuite la quantité et la qualité. Le seul reproche que l'on puisse adresser à cette méthode, c'est de ne pas échapper à une certaine confusion, grâce à cet amalgame d'affirmations historiques, morales, logiques et métaphysiques. On sait d'ailleurs que c'est là un des traits particuliers du génie biblique (1) et traditionnel, faisant appel, sous ce rapport, aux puissants instruments de l'analyse et de la synthèse, créés par la raison philosophique et scientifique. Nous allons donc soumettre les textes précités à la méthode analytique, en les classant d'après leurs catégories.

1° *Point de vue historique.* A ce point de vue, la paix vient se rattacher au grand nom d'Aharon, de l'illustre pontife, plus regretté que Moïse, en sa qualité de promoteur de la paix et de la conciliation au sein d'Israël (2). On cite ensuite la légende de la tour de Babel, dont les contemporains, plus coupables sous le rapport religieux proprement dit que ceux du déluge, furent cependant épargnés, eu égard à la bonne entente qui régnait entre ses membres; fécond enseignement que le prophète Osée est venu réduire en précepte, dans une formule non moins précise qu'énergique. C'est au même ordre qu'appartiennent les citations relatives à une certaine dissimulation de la rigoureuse vérité, dans le but d'empêcher les excitations et le développement de l'esprit de haine. Quant à la valeur morale de cette

(1) Voy. premier volume, Avant-propos, page 2.

(2) Nombres, XX, 29; Malachie, II, 8; Aboth de R. Nathan, chap. IV; Aboth, I, 12.

théorie, nous avons eu lieu déjà de l'apprécier et d'en dire notre avis (1). Nous avons décliné les motifs qui plaident en faveur de ce compromis ; nous l'avons accepté comme le *minima* de *malis* de la loi morale ; nous l'avons déclaré fondé sur la supériorité du relatif sur l'absolu en matière de conduite sociale. Mais c'est une thèse dont il ne faut pas abuser, dont il faut, au contraire, soumettre l'application à une grande réserve. Quoi qu'il en soit, elle est marquée au coin de ce génie pratique dont l'empreinte se retrouve dans la plupart des faits de l'Histoire sainte. Prétendre que Dieu a déguisé la vérité en rapportant à Abraham les paroles de Sara, ce n'est pas autre chose qu'affirmer ceci : aux yeux de la sagesse et de la justice suprêmes, la paix vaut mieux que la guerre, dût-elle être achetée par une légère transgression morale, quand celle-ci a pour objet d'en prévenir la violation flagrante.

Preuve logique et exégétique. Vient ensuite ce que l'on pourrait appeler la preuve légale, puisée dans la collection des lois mosaïques, laquelle preuve a cela de remarquable qu'elle repose sur une interprétation des plus ingénieuses. Si c'est de la dialectique, c'en est une du meilleur aloi, supérieure au raisonnement scolastique tout autant qu'une œuvre de maître l'emporte sur une esquisse informe. Ne faut-il pas admirer cette profondeur de déduction qui d'un simple tour d'expression, d'une pauvre particule (*si*), sait dégager une si puissante leçon d'éthique, et assurer à l'amour de la paix la priorité sur toutes les prescriptions pratiques ? Enfin, au point de vue dogmatique et théologique, on remarquera cette fréquente et immédiate intervention de Dieu dans l'intérêt de la paix, dont il lui plaît de faire l'élément principal de sa rémunération, promise au juste comme la plus belle récompense de ses vertus, refusée au méchant, pour qui la privation de ce bien devient le plus terrible des châtiments.

Preuve cosmologique. — Quel profond enseignement encore dans cette expression qui qualifie Dieu « celui qui maintient la paix dans le ciel » ! Et comme il est confirmé, mieux mis en

(1) Voy. Ier vol., p. 352-354.

lumière chaque jour par la science moderne, par celle même que la Tradition n'hésite pas à appeler la science des sciences (1) ! Il s'agit, en effet, de la science astronomique, de l'observation de la marche des corps célestes, de cette infinité d'astres qui remplissent l'espace, parcourant leur trajectoire avec une rapidité vertigineuse, décrivant des lignes, des courbes, des paraboles, des hyperboles, des millions de mouvements, sans se heurter, sans se barrer le chemin, concordant, chacun dans son orbite, à l'harmonie de l'ensemble, à la glorification du Créateur ! N'est-il pas vrai qu'à mesure que le monde stellaire est mieux connu, les corps qui le composent, mieux étudiés, les mouvements des sphères observés avec plus de précision, on admire davantage la toute-puissance, mais aussi la prévoyance de Celui qui en dirige l'impulsion ? Tel est le vrai sens du texte susvisé, qu'il faut, pour le bien comprendre, restituer dans son entier : « La domination et la vénération font cortége à Celui qui maintient la paix dans le ciel (2). » Quel est donc ce lien, ce rapport logique entre la paix, d'un côté, et la domination redoutée, vénérée, de l'autre ? Eh bien, ainsi que nous venons de le constater, ce rapport nous a été et nous est révélé de plus en plus par les découvertes astronomiques, par ces résultats prodigieux, qui, semble-t-il, ne le cèdent en grandeur, en immensité, qu'à ces mondes planétaires dont ils se font les messagers. Oui, ces espaces incommensurables, ces corps sans nombre dont la nomenclature s'étend chaque jour, ces légions célestes qui se comptent par milliers et par myriades (3), sont les irrécusables témoins de la sagesse directrice plus encore que de la redoutable puissance de leur auteur. Et qu'est-ce qui accuse cette sagesse à nos yeux ? C'est la paix, c'est l'harmonie céleste qui préside à leur combinaison, assignant à chacun d'eux et son poste et la part qui lui revient dans le concert universel. Voilà donc la paix qui, s'élevant au-dessus de notre infime globe pour dépasser les sphères des anges et des archanges, plane comme un génie bienfaisant sur la stabilité du

(1) Talmud, Schabbath, 75.
(2) Job, XXV, 2.
(3) Ps., LXVIII, 18 ; Daniel, VII, 10.

macrocosme. N'est-ce pas là une conception supérieure de la paix, conception que nous devons à la Tradition, longtemps avant les affirmations expérimentales de la science moderne?

Preuve politique. — Descendons maintenant de cette hauteur spéculative pour envisager la paix sous un dernier aspect, au point de vue du gouvernement politique, se traduisant dans le principe du droit des gens. Voici comment la Loi orale, commentant la Loi écrite, nous ordonne de préluder à la guerre par des propositions de paix : « La disposition formulée dans le Deutéronome (1), nous dit-on, n'est pas autre chose que la conduite tenue par Moïse envers le roi Sihôn érigée en loi. Sans se faire illusion sur la nature des sentiments que nourrissait ce roi Emoréen à l'égard d'Israël, Moïse ne s'en crut pas moins obligé de lui faire des ouvertures, de commencer par des paroles de paix, prenant ainsi l'initiative des prescriptions qui sont devenues celles du droit des gens. » Donnant à ce fait des proportions légendaires, la Tradition fait dire à Dieu ce qui suit : « Ce que tu viens de faire, ô mon serviteur! par les seules inspirations d'une conscience juste et éclairée, sera désormais la loi régulatrice des conditions de la paix et de la guerre (2). Voilà certes un principe, une règle de conduite qui ne sera désavouée par aucun code du droit des gens. Les considérations que nous venons d'émettre ont été résumées dans un texte qui occupe une si grande place dans la liturgie qu'il forme la finale des principales prières quotidiennes : « Que celui qui maintient la paix dans le ciel nous l'accorde à nous et à tout Israël. *Amen* (3)! » Ainsi la paix est le pivot autour duquel se meuvent ciel et terre, le ciel par la loi de la gravitation universelle, la terre grâce à l'influence prépondérante qu'elle exerce sur les relations sociales et internationales, telle qu'elle vient d'être développée d'après le Deutéronome. Nous n'avons rien à ajouter à cette formule, si profonde et si étendue à la fois.

(1) Deutér., XX, 10.
(2) Debarim Rabba, sect. 5.
(3) Finale de עושה שלום וכו׳.

§ 3. *De la contradiction apparente entre le rôle attribué à la paix et celui qui est assigné à la guerre, au point de vue de la Révélation.*

Voici maintenant une grave objection qui surgit et qui a droit à toute notre attention : Si la paix, nous dira-t-on, est un de ces principes antérieurs et supérieurs à l'organisation des peuples et des sociétés, comment se fait-il qu'elle soit si souvent évincée par sa terrible rivale, par la guerre suivie de son infernal cortége de maux et de malédictions? Suffira-t-il, pour écarter l'objection, d'imputer cette dernière à l'aberration humaine venant se mettre au travers de la vérité et de ses prescriptions? C'est là une assertion plus facile à émettre qu'à soutenir. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne semble guère d'accord avec la doctrine biblique qui lui inflige un éclatant démenti. L'idée de guerre, de combat, de force matérielle, occupe trop de place dans l'Écriture pour laisser le moindre doute sur son intime pensée, à savoir que cet instrument de destruction fait partie des engins de l'arsenal providentiel, et qu'il n'est rien moins qu'un moyen de gouvernement. Quoi! la guerre serait un crime de lèse-majesté divine et humaine, lorsque nos livres saints sont pleins de récits militaires qui s'échelonnent tout le long du cycle, depuis Abraham jusqu'à la ruine de Jérusalem et du temple! Quoi! elle serait frappée de réprobation, lorsqu'elle s'affirme des centaines de fois comme la messagère du ciel; elle serait un crime, une violation flagrante de la loi merale, lorsque Dieu est appelé, ici « le maître de la guerre (1) », là « le héros de la guerre (2) », ailleurs « la glorieuse épée d'Israël (3) », ou bien « celui qui aiguise son glaive flamboyant, se venge de ses ennemis, abreuve ses flèches de sang, nourrit son épée de chair (4)! » Figures poétiques, hyperboles prophétiques, alléguera-t-on. Mais la prose, la langue de la raison et des faits, est-elle moins expres-

(1) Exode, XV, 3.
(2) Psaumes, XXIV, 8.
(3) Deutér., XXXIII, 29.
(4) Deutér., XXXII, 41 et 42.

sive? L'Histoire sainte ne nous montre-t-elle pas le Dieu de la guerre armant lui-même le bras d'Achur et de Nabuchodonosor, de ces redoutables conquérants, devenus les instruments de sa vengeance? N'est-ce pas lui qui voue successivement à l'extermination et Ammôn, et Moab, et Edom, et l'orgueilleuse Tyr, et la voluptueuse Égypte? Enfin le législateur n'a-t-il pas édicté toute une série de dispositions en vue de ces éventualités belliqueuses qu'il considère comme imminentes? Il veut qu'à la veille du combat le pontife, c'est-à-dire le ministre d'amour et de paix, vienne encourager les bataillons, bénir les armes meurtrières au nom du Seigneur, soutien et protecteur des milices d'Israël (1). Encore un coup, comment concilier ce Dieu couvert du casque, brandissant son épée, ardent à la lutte, pareil au bouillant guerrier qui parcourt la lice (2), avec le Dieu invoqué sous le nom de Dieu de paix (3), créateur de la paix, de la paix équivalant à la création tout entière (4)?

Tout d'abord, nous nous demandons si c'est la seule fois que l'Écriture nous offre le spectacle de ces contraditions, de ces antinomies, comme dirait Hegel. Non, certes : ici comme ailleurs, toutes les fois qu'il s'agit de l'exposé de grandes vérités dogmatiques ou morales, elle a soin de nous montrer dans toute son intensité le courant double et opposé. De même que la lumière n'acquiert tout son prix que comparativement aux ténèbres, de même la paix ne prend toute sa valeur que mise en regard de la guerre. Cette antinomie a été l'objet d'une formule magistrale dans le passage prophétique suivant : « Créateur de la lumière, dispensateur des ténèbres, ordonnateur de la paix, promoteur du mal, c'est moi, l'Éternel, qui suis l'auteur de tout cela (5). » Dans ce texte nous retrouvons le parallélisme biblique entre la lumière et les ténèbres d'une part, la paix et le mal, de l'autre. On sait, du reste, que le parallélisme est une des propriétés essentielles de la langue sacrée, un puissant moyen de comparaison entre les idées.

(1) Deutér., XX, 2-4.
(2) Isaïe, LIX, 17 et 18; LXIII, 2-6.
(3) Juges, VI, 24; cf. ci-dessus, p. 291.
(4) *Ibid.* עושה שלום ובורא את הכל
(5) Isaïe, XLV, 7.

C'est au même titre que Dieu est qualifié de créateur de l'obscurité et de créateur du mal. Qu'est-ce donc que cette création, et peut-on créer le néant? L'obscurité est-elle autre chose que l'absence de lumière? Et pourtant elle est une réalité, en ce sens du moins qu'elle double le prix de la lumière, l'astre du jour ne paraissant jamais plus radieux qu'au moment où il vient chasser devant lui les ombres de la nuit pour y substituer sa clarté. C'est dans le même sens que l'Ecclésiaste compare la supériorité de la sagesse sur l'ignorance à celle de la lumière sur les ténèbres (1). Par application de cette doctrine à notre sujet; nous dirons que le mal ou la guerre est moins la négation que la confirmation de la paix. Comment cela? Par le seul motif de nous faire mieux apprécier les bienfaits de la paix, laquelle n'est jamais mieux goûtée que le lendemain de la guerre, qu'à la suite de ces ouragans qui laissent dans les contrées situées sur leur parcours de si terribles traces de leur passage. Nous disons *ouragan*, ce terme exprimant le mieux les effets de la guerre, de la guerre qui est pour les centres humains ce que sont à la nature ces météores qui, dans leur élan, purifient l'air, assainissent l'atmosphère, les préservent de la stagnation, rétablissent l'équilibre au sein de la création, grâce à ces chocs aussi salutaires que violents. Nous ne sommes pas plus en droit, d'après cela, de protester contre les maux de la guerre que contre les perturbations météorologiques.

Ces considérations, puisées dans l'étude des textes bibliques non moins que dans l'observation de l'ordre naturel, ne sont-elles pas corroborées par le témoignage de l'histoire générale de l'humanité? Laissons les faits répondre à cette question. Que viennent donc faire ici-bas ces météores humains, ces conquérants qui sacrifient à leur ambition les bataillons et les légions par milliers? Pourquoi Achur est-il appelé « glaive de la colère de Dieu (2), et Nabuchadnetzar « verge de Dieu (3)? » Pourquoi, en dépit des affirmations de la raison moderne, ne parvient-on pas à les rendre odieux? Pourquoi leurs noms

(1) Ecclés., II, 13; cf. préface de Mendelssohn, citant le Zo'har.

(2) Isaïe, X, 5.

(3) Jérémie, LI, 20.

restent-ils si apparents dans le livre d'or de l'histoire? Pourquoi les Alexandre, les César, les Napoléon, n'ont-ils jamais cessé d'exciter notre intérêt, de rester en odeur de sainteté, pour ainsi dire, au sein des masses? N'est-ce pas qu'ils sont investis d'une mission providentielle? Oui, il y a là une sorte d'intuition qui est pour les peuples ce que la réflexion et l'effort intellectuel sont pour les penseurs, avec cette différence pourtant que l'intuition, sans être infaillible, est moins sujette à l'erreur, grâce à sa filiation avec la Révélation divine. Du vivant déjà de ces hommes-prodiges, et plus encore après leur mort, on découvre sur leur front, et dans tout leur être, une marque du sceau de la prédestination, qui leur a été imprimée par le directeur de l'humanité.

C'est là ce qu'on entend par la théorie des héros, théorie qui a de nos jours, nous le reconnaissons, autant de contradicteurs que de défenseurs, mais qui repose cependant sur les résultats d'une science également nouvelle, celle de la philosophie de l'histoire. Que nous révèle-t-elle à ce sujet? Que les conquêtes de Nabuchadnetzar opérèrent la première fusion des peuples méditerranéens; que celles de la monarchie persane vinrent substituer aux tendances fatales, inexorables, du régime de la haute Asie, la direction plus douce, plus libre et aussi plus intelligente de la race japhétique; que celles des Grecs sur les Perses sont la victoire de l'esprit sur la matière, de même que celles des Romains expriment la supériorité du génie d'organisation et de forte centralisation sur celui d'un fédéralisme dissolvant. Ce sont autant de refontes successives de l'humanité jetée dans la fournaise pour en sortir chaque fois plus parfaite et mieux appropriée au rôle qui lui est réservé dans les prévisions de la sagesse suprême. Après Ninive, Babylone; après Babylone, Cyrus; après Cyrus, Alexandre; après Alexandre, César; après Athènes, Rome; après Rome, l'invasion des barbares, rajeunissant et renouvelant le sang appauvri du monde païen; après l'invasion des barbares, la jeunesse turbulente de la féodalité, la foi naïve du moyen âge, précurseurs de l'émancipation de la raison moderne arrivée à sa matu-

rité. Aime-t-on mieux faire l'application de ce thème à l'Histoire Sainte proprement dite? Elle s'y prêtera avec la meilleure grâce du monde. Les guerres soutenues contre les Cananéens durant la période quatre fois séculaire du gouvernement des juges préparèrent l'unité d'Israël, qui devint un fait accompli sous le règne glorieux de David et de Salomon. Les guerres qui suivirent le schisme, le déchirement de la royauté davidique, l'insurrection désastreuse des dix tribus, aboutissant à la destruction réciproque des États belligérants, eurent néanmoins ce résultat remarquable de mettre hors de page la stabilité d'Israël comme religion, sinon comme nation, de nous montrer, par un étrange contraste, les plus hautes inspirations de la religion révélée surgissant du sein même de cet effondrement social, de nous faire admirer cette citadelle bâtie sur des ruines, d'une solidité à toute épreuve parce qu'elle est immatérielle. Enfin le dernier acte de cette grande tragédie qui s'appelle l'histoire d'Israël, la guerre des juifs contre les Romains, à quoi aboutit-elle? A la transplantation du peuple de Dieu du sein d'une cité de pierres au beau milieu de l'humanité, ensemençant partout le sol de la dispersion et l'ameublissant pour la culture de la vérité religieuse et morale (1).

Ces enseignements que viennent de nous fournir à l'envi l'histoire sacrée et l'histoire profane, les annales israélites, païennes et chrétiennes, nous expliquent amplement cette façon d'apologie de la guerre que l'on est tenté de reprocher à l'Écriture. Quand elle met la guerre sous le patronage de Dieu, elle ne prétend nullement lui faire endosser la responsabilité des horreurs qui l'accompagnent. Non, les sévices cruels, les carnages inutiles, les massacres impitoyables, les violences inouïes, les cruautés révoltantes, les fléaux, les ravages, les ruines et la dépopulation que la guerre traîne fatalement à sa suite, appartiennent à leurs auteurs immédiats. Ce qui revient à Dieu, ce dont il s'arroge la paternité, c'est la cause juste et véridique qui est la source du conflit; ce sont les résultats sociaux, l'étincelle divine qui jaillit de ce choc, c'est-à-dire les

(1) Osée, II, 25; cf. Talmud, Pessa'him, 68.

conquêtes morales qui germent dans le sol imprégné de sueur et de sang. Voilà comment il faut envisager la guerre de Dieu contre Pharaon, c'est-à-dire la défense du droit contre la force ; l'intervention de Dieu en faveur de Gédéon, défendant le sol sacré de la patrie contre les incursions des hordes pillardes de Madian. Au contraire, Dieu se retire du champ de bataille quand c'est la bonne cause qui succombe et la mauvaise qui triomphe. Il en est ainsi quand Saül tombe vivant entre les mains des Philistins, quand les tribus, au lieu de châtier les auteurs du forfait de Guibéa, se livrent à une extermination réciproque, quand Roboam veut recouvrer par la force l'hégémonie qu'il avait perdue par les défauts de son gouvernement, quand le dernier roi de Juda veut défendre contre le conquérant babylonien une monarchie aux abois, dépouillée de tout prestige et de sève vitale.

Le développement de cette thèse n'est pas autre chose qu'une des formes du génie biblique, attribuant l'approbation du bien et la réprobation du mal à l'action directe de la personnalité divine. Rien de plus évident que les conséquences de cette donnée : si la guerre sacrée, si la guerre de Dieu se confond avec la défense de la bonne cause, de la justice, de la vérité, contre l'iniquité, l'arbitraire et la tyrannie, n'est-il pas évident que la guerre est le meilleur stimulant de la paix, que par les efforts qu'elle déploie pour le redressement des torts, pour l'extirpation de la violence, pour le triomphe du vrai sur le faux, elle se met au service de la paix, jalouse de la rasseoir solidement sur son assiette branlante, et de lui rendre le pouvoir après lui avoir restitué ses titres au respect universel? Ainsi considérée, la guerre ne serait, après tout, qu'une crise salutaire, pareille à celles qui travaillent l'organisme, le sauvant de la langueur et de l'état de marasme. Une expression singulière, déjà remarquée par la Tradition (1), rend notre idée d'une façon des plus heureuses. Il s'agit du terme contradictoire « la paix de la guerre (שלום המלחמה). » Qu'est-ce que cela signifie? C'est la plus juste définition de la

(1) II Samuel, XI, 7; cf. Bemidbar et Debarim Rabba, *u. s.*

guerre, à savoir que la guerre n'est pas l'ennemie, mais l'alliée de la paix dont elle aide à rétablir et à consolider les fondements toutes les fois qu'ils sont ébranlés.

De cette déclaration de droit divin dont nous honorons la guerre faut-il conclure à sa stabilité, à son éternité? A Dieu ne plaise! Ce serait une erreur contre laquelle viennent protester les considérations mêmes que nous avons invoquées en faveur de sa raison d'être. Nous venons d'établir qu'elle n'est réellement divine qu'en sa qualité de champion du vrai, du bien et du juste, à l'encontre du faux, du mal et de l'inique. Il s'ensuit que si les bons éléments peuvent être sauvegardés par d'autres moyens que la force, *ultima ratio regum*, notamment par l'intérêt général mieux entendu, par la prédominance de la raison et du bon sens sur les mauvaises passions, par une philanthropie plus éclairée et reposant sur de larges bases, par la discussion calme et raisonnée substituée aux clameurs des sentiments hostiles, la guerre aura fait son temps. Or, c'est précisément le *desideratum* formulé par la prophétie politique et internationale, annonçant la transformation de tous les engins meurtriers de la guerre en instruments aratoires (1).

Ceci nous amène tout naturellement à la question qui préoccupe si vivement la philanthropie moderne, à celle de la paix perpétuelle qui a tenté naguère de sortir des nuées de l'abstraction pour s'établir en pleine réalité. Personne n'ignore l'importance qu'avait prise peu de temps avant la dernière guerre la ligue internationale pour la paix. Les discours prononcés par les représentants des cultes officiels, et par des hommes pratiques appartenant aux diverses catégories sociales, n'ont pu passer inaperçus. Qu'ils parlent au nom de la religion, de la morale ou de la raison pure, leurs conclusions sont identiques. Guerre à la guerre, destruction des armes offensives, suppression des institutions militaires qui en tirent leur substance, c'est-à-dire, finalement, réalisation pleine et entière des promesses du prophétisme. Certes, nous devons

(1) Isaïe, II, 4; Michée, IV, 3.

applaudir à ces démarches, à ces efforts, à ces paroles si conformes aux affirmations de nos livres saints, sous la seule condition de suivre les inspirations de ces derniers, de ne pas détacher la paix des garanties religieuses et morales sans lesquelles sa marche progressive devient impossible. Quelles sont ces garanties? Celles mêmes dont les prophètes ne cessent d'accompagner leurs annonces messianiques, la pratique de la justice et de la charité, la propagation de l'instruction fondée sur la connaissance de Dieu, le développement du sentiment de la fraternité puisé dans la conscience de la dignité humaine, toutes ces qualités dans lesquelles nous avons reconnu les éléments constitutifs du progrès moral (1). En sommes-nous là, touchons-nous à cette époque bienheureuse si brillamment retracée par le pinceau des voyants, en avons-nous affranchi le seuil, ou du moins en sommes-nous tellement rapprochés qu'il suffira d'un seul bond pour y entrer de plain-pied? Il semblerait que des faits récents soient venus nous dessiller les yeux à cet égard. En effet, par une sorte d'amère dérision, les discours des congrès de la paix retentissaient encore à nos oreilles que la trompette guerrière, redoutable Schofar, est venue souffler sur toutes ces belles protestations et les réduire en fumée. Pour nous, interprètes de la parole révélée, la cause de cet insuccès est facile à saisir. Le triomphe de la paix est connexe du triomphe de Zion et de Jérusalem, c'est-à-dire du triomphe de la religion et de la doctrine biblique. Tant que la religion n'aura pas conquis sa véritable place, tant que la raison moderne, loin de baisser pavillon devant la raison divine, persistera dans ses rêves de grandeur et de domination absolue, la paix ne régnera pas sur la terre puisque nous la méconnaissons dans le ciel.

Ces réserves faites, nous n'hésitons pas à rendre hommage à la persévérance, à l'énergie croissante avec laquelle s'accuse la tendance pacificatrice, en dépit des obstacles. Quelle que soit, après tout, l'impulsion qui la dirige, religieuse ou rationnelle, morale ou sociale, elle est en accord avec la parole de

(1) Voy. Ier vol., p. 219 et suiv.

Dieu, et cet accord suffit pour la recommander à nos sympathies. Toute tentative qui marche parallèlement à la ligne prophétique, fût-ce par des mobiles tout différents ou opposés, est méritoire. Le faux mobile finit par disparaître tôt ou tard, et les effets qui restent sont acquis au profit de la direction providentielle. En définitive, sans nous faire illusion sur le succès immédiat de ces manifestations en faveur de la paix, sans les approuver dans leur effort offensif contre les institutions militaires dont la nécessité est démontrée par le double témoignage du temps et de l'espace, nous devons y reconnaître le prélude du messianisme, la première réalisation des promesses exprimées par les bouches les plus autorisées à parler au nom de Dieu.

§ 4. *De la paix civile et domestique.*

Après cet essai sur la morale et les conditions de la paix nationale et universelle, il nous reste à l'envisager au point de vue de la société civile et de l'économie domestique. Une première remarque à faire à ce sujet, c'est que la guerre, dont les causes et la raison d'être viennent d'être développées sous le rapport politique, est frappée de réprobation dès qu'elle sévit au sein même d'un peuple ou d'une famille. Nous allons en citer deux exemples remarquables, dont le premier, déjà invoqué, est tiré de l'épisode tragique de la femme de Guïbéa (1). Point de contestation possible sur la justice de la prise d'armes d'Israël contre Benjamin, puisqu'il ne s'agissait de rien moins que de tirer vengeance d'un forfait qui le disputait en scélératesse à la conduite de Sodome. Israël voulait donc laver dans le sang de la tribu coupable un grand outrage fait à la morale publique, une horrible violation des droits de l'humanité. La justice était entière d'un côté, comme l'iniquité, de l'autre. Comment se fait-il alors que cette cause sacrée ait eu tant de peine à triompher, et

(1) Juges, chap. XX.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

seulement après avoir essuyé deux sanglantes défaites? Pourquoi le saint oracle des *Ourim et Toummim*, consulté par le pontife, donna-t-il par deux fois une réponse ambiguë, plus conforme aux révélations de l'oracle de Delphes qu'à l'expression franche et nette du verbe divin? Car ce n'est effectivement que la troisième fois, après les deux défaites susmentionnées, que Pinêhas obtient une réponse catégorique lui annonçant la victoire. Par quel motif l'historien sacré nous montre-t-il l'intervention de la Providence, allant, pour ainsi dire, à contre-cœur au secours du bon droit et de la juste cause? Apparemment pour nous inculquer cette grave et salutaire leçon qu'une guerre civile, que la lutte fratricide, quels que soient les motifs qui la justifient, est toujours odieuse à Dieu, non moins par son origine que par les funestes conséquences qui en découlent. On tient à nous faire savoir qu'Israël avait eu tort de courir précipitamment aux armes; sa punition était méritée, parce qu'il devait épuiser d'abord contre la tribu rebelle tous les moyens de conciliation possibles. Si Dieu se prononce, en dernier ressort, pour Israël contre Benjamin, c'est qu'après tout, ce dernier était le vrai coupable, et qu'une victoire définitive, remportée par lui, eût eu cette fatale conséquence de sanctionner une violation du droit des gens. Mais le succès d'Israël devait lui coûter cher, nulle guerre civile n'ayant droit aux encouragements, aux sympathies d'en haut. C'est la seule façon, ce nous semble, de se rendre compte des obscurités de ce récit, relevées déjà par l'un de nos plus illustres théologiens (1).

Passons au second fait historique, à l'annonce prophétique du déchirement de la monarchie davidique. La défection des dix tribus y est considérée comme un châtiment du ciel; c'est un prophète, A'hia le Schilonien, qui vient de la part de Dieu annoncer à Jéroboam sa prochaine promotion, lui adjuger la souveraineté du royaume d'Israël, arraché aux indignes successeurs de David qui marchent si peu sur les traces du fondateur de leur dynastie. Mais, d'un autre côté, quelles réserves et quelles

(1) Na'hmanide, comment. à la Thora, sect. Vayera, Genèse, XIX, 8.

restrictions ! Comme l'organe de Dieu a soin de sauvegarder les droits de cette même dynastie ! Répétant à plusieurs reprises qu'il lui conserve la domination de Juda et de la sainte cité, déclarant finalement que cette scission ne sera que temporaire, que l'unité d'Israël ne sera jamais frappée de prescription (1). Et quelle est la cause de ces réserves ? L'amoindrissement des guerres civiles qui allaient sortir de ce schisme, un avertissement pour chacun des deux royaumes de se renfermer dans ses limites, au lieu de se livrer à des agressions mutuelles. Il y a mieux encore : la lutte fratricide qui constitue le fait dominant de la période de la royauté est l'objet d'un désaveu formel dès son origine. Nous y lisons, en effet, que, la séparation du royaume étant devenue un fait accompli, le rejeton de Salomon et de David se montra tout aussitôt disposé à revendiquer l'héritage paternel à la tête d'une armée considérable. Mais alors un homme de Dieu se présente à lui pour le détourner de son entreprise en l'informant que la défection des dix tribus s'était réalisée de par la volonté de Dieu (2). Or cette injonction d'en haut n'est rien moins que la condamnation anticipée de tout ce qui va suivre, c'est-à-dire de toutes les guerres, combats, batailles, victoires, défaites, opérations militaires, étendant comme un voile sanglant sur cette funeste période de la royauté. L'arrêt est prononcé ; tant pis pour les hommes qui, aveuglés par leurs violentes passions, n'ont garde d'en tenir compte ; l'historien sacré n'a pas failli à sa tâche, à celle de dégager la responsabilité de la Providence. Si la décadence arrive à pas précipités, elle doit être imputée à leurs vrais auteurs, à ces rois qui aiment mieux s'arracher mutuellement quelque lambeau de territoire que de travailler au retour de l'unité d'Israël par une conduite conforme aux décrets de la volonté suprême.

Nous croyons que ces deux exemples, puisés dans les faits généraux de l'Histoire Sainte, démontrent suffisamment qu'en dehors des guerres politiques, entreprises soit pour la réalisation d'une grande idée, soit pour la fusion et l'unification plus

(1) I Rois, XI, 29-39. (2) I Rois, XII, 21-24.

étroite de certaines races ou fractions de l'humanité, la guerre est toujours un mal, souvent un crime, frappé de la réprobation biblique.

C'est la paix qui doit régler tous les conflits surgissant au sein d'une même nationalité, fût-ce même au prix des plus douloureux sacrifices.

A son tour, la loi orale vient confirmer cette distinction, en établissant une certaine gradation dans les entreprises de guerre, en assignant le premier rang à ce qu'elle appelle la *guerre obligatoire*, à celle qui a pour objet la défense sacrée de la religion et du sol de la patrie, la seconde place à la conquête de la région palestinienne nécessaire pour l'établissement stable et régulier du culte du monothéisme (מלחמת הרשות), mais rejetant à l'arrière-plan les guerres de conquêtes proprement dites, qui n'auraient d'autre but que d'arrondir Israël aux dépens des nations limitrophes. Aussi ces dernières sont-elles privées du droit de provoquer des levées en masse ou de procéder à la conscription (1). Il y a sur ce point complexe toute une législation émanant de la double inspiration de la loi mosaïque et du droit des gens, faisant peser la même condamnation sur toutes les hostilités suggérées par la raison d'État en tant qu'elles ne sont pas d'accord avec la raison divine.

Pour compléter cette théorie de la paix, il nous reste encore à examiner deux de ses aspects, aussi importants quoique moins apparents dans leur milieu plus restreint. Il s'agit de la paix dans la cité et de la paix dans la famille.

La paix dans la cité. La paix dont nous allons parler n'est plus la paix publique, la paix dans la rue opposée aux collisions de la force brutale. Son domaine moral est bien plus vaste : elle embrasse dans son sein, non-seulement les conditions de la paix négative, qui n'est encore que l'absence des hostilités, mais toutes celles de la fraternité la plus étendue et la plus compliquée. C'est à cette dernière que s'applique la proposition traditionnelle déjà invoquée, à savoir qu'il ne suffit pas de faire bon accueil à la paix qui vient au-devant de

(1) Synhédrin, chap. I^er^, Mischna 8 ; Sóta, chap. VIII, Mischna 7; Talmud, *ibid.*

nous, mais qu'il faut aller au-devant d'elle, en poursuivre la réalisation partout et toujours. Pour la mener à bonne fin, deux conditions sont nécessaires : la première, c'est l'amour de la paix, non pas un amour platonique qui se borne à quelques froides protestations, mais un amour ardent, expansif, sachant braver et vaincre les difficultés, cet amour qui, d'après la légende, fit la gloire d'Aharon et lui valut, nous ne voulons pas dire la supériorité, mais la priorité sur Moïse dans les affections du peuple (1), cet amour enfin que la Tradition place au premier rang des obligations morales, à côté de la charité (2). Ainsi comprise, la paix, c'est encore la charité, la charité élevée à sa plus haute puissance, arrachant les ronces et les épines qui semblent pousser sous les pas des hommes et envahissent si souvent la noble culture des sentiments de tendresse et de sympathie, si l'on n'a bien soin d'amender le sol. Cependant les efforts tentés dans cette voie de la paix morale seraient vains ou du moins peu fructueux s'il n'étaient pas corroborés par une constante réciprocité. Et, afin d'éviter l'équivoque et l'incertitude en cette matière délicate, on nous signale l'obstacle qu'il s'agit tout d'abord d'écarter de notre chemin. Quel est cet obstacle ? Il est facile de le reconnaître dans l'obstination que nous mettons trop souvent au service de nos sentiments haineux, dans le faux orgueil qui nous défend de nous déjuger, dans la fausse dignité qui nous commande une sotte persévérance, nous rivant à la chaîne de nos inimitiés, sous peine de déchoir dans notre propre estime. Autant la révélation et ses interprètes blâment cet entêtement dans la haine, autant ils sont prodigues d'éloges envers ceux qui savent se mettre au-dessus de cette sensibilité mesquine, la dominer de toute la hauteur acquise à la vraie dignité, à la dignité de l'âme sur la susceptibilité, fille de l'égoïsme. Dirigée par ces deux guides infaillibles, protégée par le double génie de l'amour de l'humanité joint à l'effet conciliateur que la Tradition a jugé à propos de personnifier dans deux noms glorieux et chers au judaïsme, le premier dans un personnage biblique, dans le

(1) Aboth de R. Nathan, chap. IV. (2) Péah, chap. Ier, Mischna première.

pontife élu de Dieu (1), le second dans une illustration rabbinique, dans le grand Akiba (2), la paix peut marcher résolûment sur une route si bien tracée, s'écrier non pas : « Paix aux hommes de bonne volonté ! » comme le dit l'Évangile (3), « mais, avec le sublime Isaïe : « Paix à celui qui vient de loin comme de près (4). »

La paix dans la famille. Les considérations que nous venons de développer ne perdent rien de leur valeur, si elles sont appliquées au théâtre plus restreint de la famille. La seule remarque à faire à propos de cette dernière catégorie, c'est que les conséquences de la paix violée sont, pour ainsi dire, en raison inverse des dimensions de la scène où elles viennent éclater. Plus celles-ci sont étroites, rapprochées et serrées, plus celles-là sont violentes, à l'instar des bêtes fauves dont la férocité s'accroît dans la cage de fer où elles se trouvent enfermées. De là l'universalité de la légende des frères ennemis, qui a son expression dans la Genèse, dans la mythologie aussi bien que dans l'histoire : Caïn et Abel, Esaü et Jacob, les Atrides, marqués du sceau de la fatalité, en sont les types variés, mais également vrais. Aussi les deux courants de la paix et de la guerre fraternelles sont-ils largement esquissés dans la Bible. Voici pour le premier : « Qu'elle est bonne, qu'elle est douce, l'union affectueuse des frères ! douce comme l'huile parfumée coulant sur la barbe pontificale d'Aharon, féconde comme la rosée de Hermon sur les collines de Sion (5). — Et quelle est la félicité promise à l'homme craignant Dieu et se nourrissant du labeur de ses mains? — Comme une vigne fertile sera ta femme au coin du foyer, et tes fils comme de jeunes plants d'oliviers autour de ta table (6). — Par contre, quel est le plus grand des crimes, en abomination au Seigneur? — C'est, selon les Proverbes, l'excitation des dissensions entre les frères (7). » Nous avons eu déjà l'occasion de citer d'autres passages de ce livre flétrissant la femme

(1) Aboth.
(2) Talmud, Taanith, 23.
(3) Math.
(4) Isaïe, LVII, 19.
(5) Psaumes, CXXXIII, 1-2.
(6) Psaumes, CXXVIII, 3 et 4.
(7) Prov., VI, 19.

quinteuse et querelleuse, véritable dissolvant du foyer domestique (1). C'est dans le même esprit que la Tradition compare la discorde entre les époux à un feu dévorant, expulsant la majesté divine de la chambre nuptiale pour la livrer en proie aux démons de la colère et de la haine (2). En dehors de la paix, fortune, richesse, prospérité et grandeurs portent en elles le ver rongeur dont les ravages, tantôt lents, tantôt rapides comme la foudre, finissent par changer en plaies hideuses les plus brillantes apparences de force et de santé. Avec la paix, les plus cruelles épreuves de l'adversité deviennent supportables; elle est le baume de Galaad, qui calme, qui soulage les plus cuisantes douleurs; elle a de quoi suppléer à tous les biens, tandis que rien au monde ne peut nous en offrir l'équivalent. Présente, elle est le soleil qui pénètre, pour les égayer, dans les réduits les plus obscurs; absente, elle laisse la nature et la société plongées dans les ténèbres de l'Égypte. Quand, en effet, le trouble et l'obscurité sont au dedans de nous, au milieu même de cette ceinture qui doit être faite d'union, de concorde, de sympathie et d'harmonie, comment dissiperions-nous les ombres façonnées de nos propres mains? Elle est donc non moins juste que célèbre, la comparaison faite par le prophète entre la lumière et les ténèbres d'un côté, et la paix et le mal de l'autre (3).

Résumé et conclusion de ce chapitre

Étudiant la paix sous ses aspects généraux, nous l'avons montrée tour à tour dans la société, dans la cité, dans la famille. Nous aurions suivi l'ordre inverse si, par cette gradation descendante, nous n'avions pas tenu à démontrer que la paix de la famille est de la plus impérieuse nécessité, puisque les violations dont elle est l'objet sont les plus désastreuses. Cet examen successif devait nous faire mieux comprendre la

(1) Prov., XVII, 1; XXI, 9; cf. plus haut, chap. Ier, § 4.

(2) Talmud, Sôta, 17; cf. Bemidbar Rabba, sect. 10.

(3) Isaïe, XLV, 7; cf. le § 3, ci-dessus.

profondeur de l'aphorisme traditionnel : « Dieu n'a pas trouvé de bénédiction plus large, plus compréhensive, à octroyer à Israël que la paix. » Ne venons-nous pas de la voir embrasser dans une étreinte unique famille, nation et humanité? Que vous montiez ou que vous descendiez ces trois degrés, vous ne cesserez de la rencontrer sur votre passage, vous éclairant de son flambeau toujours allumé, quoi qu'on fasse pour l'éteindre.

Le premier point à noter dans cette conclusion, c'est la place assignée à la paix parmi les éléments moraux directeurs. L'Écriture et la Tradition la font siéger à l'envi à côté de la charité dont elle est l'égale par le rang non moins que par l'importance de ses œuvres. Cette parité a son expression sublime dans les paroles du Psalmiste : « Charité et paix s'identifient par un baiser (1). »

Le second point qui offrait matière à discussion, c'était la grande objection formulée contre le penchant peu déguisé de la doctrine révélée pour la guerre, et qu'il fallait expliquer par la détermination réciproque du droit de paix et de guerre. A cet égard, nous avons pu nous convaincre, sous le double rapport théorique et pratique, que, dans la pensée de la Révélation, la guerre est l'auxiliaire obligée de la paix, que son intervention a pour but constant de rétablir l'autorité matérielle et l'ascendant de celle que l'on nomme sa rivale, grâce à l'anéantissement des obstacles qu'elle rencontre dans les passions comme dans les directions des pouvoirs temporels. Les faits que nous avons cités et que nous aurions pu multiplier sont de nature à nous édifier sur les conditions de la guerre légitime et même obligatoire. C'est d'abord la défense de la religion et de la patrie ; c'est ensuite la résistance opposée à la tyrannie, à la compression des consciences, à la violation du droit de la nature et des gens, à l'exercice de tout pouvoir inique et corrupteur. Sauf la conquête de la Palestine, indispensable pour l'établissement régulier du culte du monothéisme et sa préservation contre les atteintes du polythéisme et de ses saturnales, aucune guerre

(1) Psaumes, LXXXV, 11.

de conquête n'a été ni autorisée ni provoquée par l'esprit saint. La plupart de ces guerres sont, au contraire, hautement blâmées, énergiquement flétries par l'historien du schisme d'Israël et de ses conséquences politiques. Finalement, la guerre juste et légitime n'est qu'un expédient, un moyen détourné d'amener le triomphe de la justice, de l'humanité, de la bonne cause en général. Il s'ensuit que si ce but peut être réalisé par d'autres moyens, la force brutale doit céder le terrain à la force morale. Or c'est précisément cette substitution que le prophétisme s'est fait gloire d'enseigner et de proclamer comme un message divin. Est-ce une protestation contre le Mosaïsme et ses tendances belliqueuses? Non, c'est plutôt un retour vers la doctrine pratriarcale, vers l'*Abrahamisme*, vers cette assurance trois fois répétée : « toutes les familles de la terre seront bénies en toi et en ta race (1) », assurance contre laquelle Moïse, autant que nous sachions, ne s'est jamais inscrit en faux. Nous nous sommes cru autorisé à en tirer cette conclusion que les efforts déployés de nos jours en vue de la paix universelle, avec un succès encore problématique, sont pourtant conformes à la donnée prophétique, si admirablement résumée dans l'invocation d'Isaïe : « Paix! paix! au loin comme de près (2) », c'est-à-dire entre les nations comme entre les concitoyens et les membres de la même famille. Mais prenons garde d'oublier que c'est au nom du Seigneur que le prophète annonce cette bonne nouvelle, car il ajoute : « C'est l'Éternel qui a dit : Je le guérirai. Je guérirai le monde de cette plaie de la discorde, je cicatriserai cette blessure, mais par quoi? par le souffle pur des lèvres (בורא ניב שפתים) substitué au bruit des engins meurtriers. » Salut donc à ces congrès de la paix, à ces ligues internationales, à ces manifestations publiques provoquées par des représentants de toutes les croyances! Soyez les bienvenus au nom du Dieu de la paix; allez sur les pas des prophètes tendre la branche d'olivier aux peuples et aux rois; ne vous laissez pas décourager par l'insuccès de vos premières démarches; songez que la

(1) Genèse, XII, 13. (2) Isaïe, LIX, 19.

réalisation d'une œuvre pareille exige des efforts persévérants; sachez que les organes de la Révélation nous en ont montré l'accomplissement dans un lointain obscur. En vous inspirant de leur pensée, vous finirez par faire tomber les haines et les dissensions sociales, comme tombèrent jadis les murs de Jéricho au son du schofar embouché par les pontifes, du grand schofar qui donnera le signal de l'unification de toutes les races de l'humanité (1).

Conformément à nos précédents, nous terminerons cet exposé des principes par un coup d'œil jeté sur la réalité historique. Comment le judaïsme a-t-il pratiqué et pratique-t-il encore ces préceptes de la paix? Une sévère impartialité nous impose cet aveu que cette pratique est loin d'avoir toujours été conforme à la théorie. Ni le judaïsme biblique, ni le judaïsme post-biblique, ni le judaïsme moderne, c'est-à-dire émancipé, ne se recommandent par la constance d'un caractère pacifique. Tout au contraire, un génie hostile semble planer sur ces trois époques et les confondre dans un état permanent de conflit et d'animosité. En effet, que nous offre la première? La guerre des tribus sous le gouvernement des Juges, la guerre civile durant la période de la royauté, les sanglantes collisions entre Israël et Juda, entre Samarie et Jérusalem. Que voyons-nous dans la seconde? La guerre séculaire entre les descendants des Asmonéens, une terrible mêlée des partis sous la dynastie des Hérode, exerçant ses vengeances et ses fureurs au milieu même des spasmes de la nationalité expirante. Enfin, la troisième époque, racontée par les annales de la dispersion, ne brille pas toujours non plus par l'union et la bonne entente de ses membres épars. A défaut de batailles, d'engagements meurtriers, que ne comportent ni son éparpillement ni son existence précaire, nos yeux sont frappés du spectacle des mésintelligences qui divisent les groupes disséminés à travers le monde, s'insinuant dans les moindres communautés d'Israël. On dirait que le *Yetzer Harâa*, chassé successivement de toutes ses positions,

(1) Isaïe, XXVII, 13.

s'est retranché derrière celle de la discorde, s'en est fait une forteresse inexpugnable d'où il lance impunément ses flèches empoisonnées. D'où vient donc ce levain puissant, indomptable ? Comment se fait-il que la paix, objet de recommandations si pressantes, si répétées, reconnue et appréciée comme le souverain bien, ait tant de peine à s'acclimater au sein de la postérité de Jacob, toujours battue en brèche par les armes de la haine ? Faut-il en attribuer la cause à des raisons ethnologiques, à des propriétés organiques gouvernant la race non moins que ses individus ? Peut-être. L'Écriture et la Tradition semblent en porter témoignage. La première ne se fait pas faute de qualifier Israël de « peuple à la nuque dure », de « race obstinée et rebelle », de « nuque de fer et front d'airain (1) », et la dernière nous proclame comme le plus obstiné, le plus tenace des peuples (2). Or, pas plus que les particuliers, les nations ne sauraient se soustraire aux conséquences de leur nature physiologique : une personnalité plus vivace, une organisation plus nerveuse, un caractère plus entier ne sont-ils pas autant d'éléments nous portant à la susceptibilité, à la contradiction ? Plus est forte la dose de l'individualité, plus elle réagit contre l'absorption collective, jalouse de s'affirmer envers et contre tous, et ne cédant qu'aux nécessités supérieures de la race et des immortels principes qu'elle représente. Dans ce dernier cas, en présence d'un appel de ce genre, les animosités se taisent, les antipathies disparaissent comme par enchantement, et le même frémissement parcourt avec la rapidité de la pensée les tronçons de la dispersion. On a vu bien des fois, et l'on ne cessera de voir ce spectacle chaque fois que l'une des garanties de l'intégrité israélite est menacée. Avec quelle vivacité s'accuse alors le génie de la solidarité, soudant d'une façon miraculeuse les innombrables fractionnements communaux ! Il importe cependant de combattre ces défauts du caractère national, et de nous dire que

(1) Exode, XXXII, 9; XXXIII, 5; Nombres, XX, 10; Deutér., IX, 24; XXXI, 27; Isaïe, XLVIII, 4.

(2) Talmud, Betza, 25; cf. Ier vol. p. 175, etc.

si la Révélation les constate avec tant d'insistance, c'est apparemment pour les signaler à notre attention, pour nous engager à les corriger, à les atténuer, à mettre le devoir au-dessus de l'instinct. S'il reste beaucoup à faire dans cette voie, ce ne sont pas les lumières qui nous manquent : nous les trouverons notamment dans cet exposé de la doctrine révélée, nous dévoilant les mérites de la paix, ses grandeurs, ses perfections, son influence salutaire sur la famille, sur la cité, sur la patrie, sur l'humanité. Puisse cet esprit de paix triompher de tous les écueils qu'il rencontre sur son chemin ! Puisse-t-il devenir le courant dominateur, enflant les voiles du navire qui porte l'humanité et sa fortune !

CHAPITRE IV. — Rapports internationaux entre les hommes appartenant à différentes religions.

La morale révélée, par cela même qu'elle suit l'inspiration religieuse, doit, à moins de rester incomplète, nous offrir une règle de conduite pour les rapports à entretenir avec ceux qui appartiennent à une religion différente et parfois ennemie de la nôtre. Nous savons bien que pour la morale indépendante cette question disparaît du programme de l'éthique. C'est l'un de ses avantages essentiels, prétend-on, que d'avoir effacé toute distinction entre les hommes, balayé cet antagonisme des formes des cultes, expulsé de son domaine les antipathies religieuses comme la paille pourchassée par le vent. Sans contester d'une manière absolue cette supériorité sur un point spécial, nous avons le droit et, jusqu'à un certain point, le devoir d'exposer à ce sujet les idées de la morale révélée. Peut-être cet examen tournera-t-il à sa confusion bien moins qu'on ne l'imagine ; peut-être les restrictions qu'elle pose en cette matière sont-elles de nature à soutenir la comparaison avec l'expansion démesurée de la morale indépendante. Nous croyons à propos de commencer cet exposé par la citation tex-

tuelle d'un document émané d'une haute autorité du judaïsme moderne. C'est la déclaration du grand Sanhédrin, convoqué à Paris au mois de février 1807.

§ 1er. *Déclaration du grand Sanhédrin.*

Article IV. *Fraternité.* « Le grand Sanhédrin, ayant consi-
« déré que l'opinion des nations parmi lesquelles les israélites
« ont fixé leur résidence depuis plusieurs générations les
« laissait dans le doute sur les sentiments de fraternité et
« de sociabilité qui les animent à leur égard, de telle sorte
« que..... l'on ne paraissait point fixé sur la question de
« savoir..... si les israélites regardaient leurs concitoyens
« chrétiens comme frères ou seulement comme étrangers ; —
« Afin de dissiper tous les doutes à ce sujet, le grand Sanhé-
« drin déclare qu'en vertu de la Loi donnée par Moïse aux
« enfants d'Israël, ceux-ci sont obligés de regarder comme
« leurs frères les individus des nations qui reconnaissent
« Dieu créateur du ciel et de la terre, et parmi lesquelles ils
« jouissent des avantages de la société civile, ou seulement
« d'une bienveillante hospitalité ;

« Que la sainte Écriture nous ordonne d'aimer notre sem-
« blable comme nous-mêmes, et que, reconnaissant comme
« conforme à la volonté de Dieu, qui est la justice même,
« de ne faire à autrui que ce que nous voudrions qu'il nous
« fût fait (1), il serait contraire à ces maximes sacrées de ne
« point regarder nos concitoyens..... comme nos frères ;

« Que, d'après cette doctrine, universellement reçue et par
« les docteurs qui ont le plus d'autorité en Israël, et par tout
« israélite qui n'ignore point sa religion, il est du devoir de
« tous d'aider, de protéger, d'aimer leurs concitoyens, et de
« les traiter, sous tous les rapports civils et moraux, à l'égal
« de leurs coreligionnaires ;

« Que, puisque la religion mosaïque ordonne aux israélites

(1) Talmud, Schabbath, 16.

« d'accueillir avec tant de charité et d'égards les étrangers « qui allaient résider dans leurs villes, à plus forte raison « leur recommande-t-elle les mêmes sentiments envers les « individus des nations qui les ont accueillis dans leur sein, « qui les protégent par leurs lois, les défendent par leurs « armes, leur permettent d'adorer l'Éternel selon leur culte, « et les admettent à la participation de tous les droits civils « et politiques.

« D'après ces diverses considérations, le grand Sanhédrin « ordonne à tout israélite..... de vivre avec les sujets de cha- « cun des États dans lesquels ils habitent comme avec leurs « concitoyens et leurs frères, puisqu'ils reconnaissent Dieu, « créateur du ciel et de la terre, et parce qu'ainsi le veulent « la lettre et l'esprit de notre sainte Loi. »

Article V. *Rapports moraux.* « Le grand Sanhédrin, voulant « déterminer quels sont les rapports que la loi de Moïse « prescrit aux israélites envers les individus des nations parmi « lesquelles ils habitent et qui, professant une autre religion, « reconnaissent Dieu créateur du ciel et de la terre, déclare « que tout individu, professant la religion de Moïse, qui ne « pratique point la justice et la charité envers tous les hom- « mes adorant l'Éternel, indépendamment de leur croyance « particulière, pèche notoirement contre sa Loi ; qu'à l'égard « de la justice, tout ce que prohibe l'Ecriture sainte comme « lui étant contraire est absolu, sans acception de personnes ; « que le Décalogue et les livres sacrés, qui renferment les « commandements de Dieu à cet égard, n'établissent aucune « relation particulière et n'indiquent ni qualité, ni condition, « ni religion auxquelles ils s'appliquent exclusivement, en « sorte qu'ils sont communs aux rapports des Hébreux avec « tous les hommes en général, et que tout israélite qui les « enfreint envers qui que ce soit est également criminel et « répréhensible aux yeux du Seigneur ; que cette doctrine est « aussi enseignée par les docteurs de la Loi, qui ne cessent « de prêcher l'amour du Créateur et de sa créature (1), et

(1) Aboth, VI, 6.

« déclarent formellement que les récompenses de la vie éter-
« nelle sont réservées aux hommes vertueux de toutes les
« nations (1) ; que l'on trouve dans les prophètes des preuves
« multipliées qui établissent qu'Israël n'est pas l'ennemi de
« ceux qui professent une autre religion que la sienne ; qu'à
« l'égard de la charité, Moïse, comme il a été rapporté déjà,
« la prescrit au nom de Dieu comme une obligation : « Aime
« ton prochain comme toi-même, car je suis le Seigneur (2).
« — L'étranger qui habite dans votre sein sera comme celui
« qui est né parmi vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes,
« car vous avez été étrangers en Égypte ; je suis l'Éternel,
« votre Dieu (3). » David dit : « La miséricorde de Dieu
« s'étend sur toutes ses créatures (4). » « Qu'exige de vous le
« Seigneur? dit Michée : rien de plus que de pratiquer la jus-
« tice et la charité (5). » Nos docteurs enfin déclarent que
« l'homme compatissant aux maux de son semblable est à nos
« yeux comme s'il était issu du sang d'Abraham (6) ;

« Que tout israélite est obligé envers ceux qui observent
« les (lois) Noachides, quelle que soit d'ailleurs leur religion,
« de les aimer comme ses frères, de visiter leurs malades,
« d'enterrer leurs morts, d'assister leurs pauvres comme ceux
« d'Israël, et qu'il n'y a ni acte de charité ni œuvre de misé-
« ricorde dont il puisse se dispenser envers eux. D'après ces
« motifs, puisés dans la lettre comme dans l'esprit de l'Écri-
« ture sainte, le grand Sanhédrin prescrit à tous les israélites,
« comme devoirs essentiellement religieux et inhérents à leur
« croyance, la pratique habituelle et constante envers tous
« les hommes reconnaissant Dieu créateur du ciel et de la
« terre, quelque religion qu'ils professent, des actes de jus-
« tice et de charité dont les livres saints leur prescrivent
« l'accomplissement. »

Article VI. *Rapports civils et politiques.* « Le grand Sanhé-

(1) Talmud, Synhédrin, 106 ; *ibid.*, Aboda Zara, 9.
(2) Lévit., XIX, 18.
(3) Lévit., XIX, 34.
(4) Psaumes, CXLV, 9.
(5) Michée, VI, 8.
(6) Talmud, Betza, 32.

« drin.... déclare qu'il est de devoir religieux pour tout israé-
« lite né et élevé dans un État, ou qui en devient citoyen
« par résidence ou autrement, conformément aux lois qui en
« déterminent les conditions, de regarder ledit État comme
« sa patrie ; que ces devoirs, qui dérivent de la nature des
« choses, qui sont conformes à la destination des hommes
« (à vivre) en société, s'accordent par cela même avec la
« parole de Dieu. Daniel dit à Darius : « qu'il n'a été sauvé
« de la fureur des lions que pour avoir été également fidèle
« à son Dieu et à son roi (1). » Jérémie recommande à tous
« les Hébreux de regarder Babylone comme leur patrie :
« Concourez de tout votre pouvoir, dit-il, à son bonheur (2).»
« On lit dans le même livre le serment que fit prêter Guedalia
« aux israélites : « N'hésitez pas, leur dit-il, à servir les Chal-
« déens, à vous établir dans leur pays, soyez fidèles au roi
« de Babylone, et vous vivrez heureux (3). » — « Crains Dieu
« et ton souverain », dit aussi Salomon (4) ;

« Qu'ainsi tout prescrit à l'israélite, pour son prince et ses
« lois, l'amour, le respect, l'attachement et la fidélité dont
« tous ses sujets lui doivent le tribut; que tout l'oblige à ne
« point isoler son intérêt de l'intérêt public, ni sa destinée,
« non plus que celle de sa famille, de la destinée de la grande
« famille de l'État; qu'il doit s'affliger de ses revers, s'ap-
« plaudir de ses triomphes, et concourir par toutes ses facultés
« au bonheur de ses concitoyens.

« En conséquence, le grand Sanhédrin statue que tout
« israélite..... traité par les lois comme citoyen, est obligé
« de regarder son pays comme sa patrie, de le servir, de le
« défendre, d'obéir aux lois, et de se conformer dans toutes
« ses transactions aux dispositions du Code civil. »

(1) Daniel, VI, 23.
(2) Jérémie, XXIV, 4.
(3) Jérémie, XL, 9.
(4) Prov., XXIV, 21.

§ 2. *Appréciation de la profession du grand Sanhédrin.*

Voilà certes une déclaration de principes dont la clarté et la précision ne laissent rien à désirer. La morale la plus indépendante ne saurait guère aller au delà, ce nous semble, dans l'application des devoirs de la fraternité universelle, abstraction faite des formes religieuses. Il reste toutefois à se demander si cette doctrine est réellement conforme à la pensée de Moïse. N'est-elle pas démentie par certaines tendances séparatistes du législateur qui élève de si hautes barrières entre le judaïsme et tout ce qui n'est pas lui? On a soutenu et l'on soutient encore cette thèse en invoquant des textes précis que nous allons citer et examiner à notre tour. Le reproche d'isolement, si souvent lancé contre le judaïsme, s'appuie sur deux ordres de faits : le premier, comprenant les lois et les dispositions assez nombreuses qui interdisent à Israël tout rapport intime avec les autres peuples; cohabitation, alliance, fréquentation assidue, sont l'objet d'une égale réprobation, et voici les textes y relatifs : « Ne contracte alliance ni avec eux « ni avec leurs dieux (1). — Qu'ils ne demeurent pas dans « ton pays : ils pourraient t'entraîner au péché; tu adorerais « leurs idoles et tu tomberais dans le piége (2). — Garde-toi « bien de contracter alliance avec l'habitant du pays que tu « vas occuper; il deviendrait un piége dans ton propre sein....., « car ils se livreront aux turpitudes et aux sacrifices à l'ido- « lâtrie; ils t'inviteront à prendre part à leurs festins impies, « et tu finiras par faire épouser à tes fils leurs filles, qui « les initieront à leur culte honteux (3). — Tu ne contrac- « teras avec eux (les peuples Cananéens) ni alliance, ni « amitié, ni mariage; tu ne donneras ta fille à leur fils, pas « plus que tu ne prendras sa fille pour ton fils; car ils ne « manqueraient pas de détourner ton fils de son culte et « de leur faire adorer des dieux étrangers. Mais alors la

(1) Exode, XXIII, 32.
(2) Exode, XXIII, 33.
(3) Exode, XXXIV, 12-16.

« colère de Dieu éclaterait contre toi et ton extermination « suivrait de près (ta défection) (1). » Eh bien, faut-il répéter pour la centième fois que ces interdictions constituent la défense prudente du monothéisme contre le polythéisme et ses agressions? Cela ne ressort-il pas avec la clarté de l'évidence des motifs qui accompagnent, ainsi que nous le voyons, chacune de ces dispositions prohibitives? Faut-il rappeler ce qui a été tant de fois constaté, à savoir qu'aussitôt ce danger écarté, cessant de peser sur les préoccupations du fondateur du culte unitaire, l'amour de l'humanité reprend tous ses droits et vient se fixer dans des propositions morales et légales, supérieures en bienveillance à toutes les législations de l'antiquité, celles notamment qui ont pour objet l'amour de l'étranger et la mansuétude envers les esclaves? Cette première objection n'a donc pas de quoi nous arrêter davantage, elle est amplement réfutée par l'explication qui précède.

Mais il en est une autre, d'un caractère plus grave, reposant sur un fait ethnologique, consistant dans une sorte d'incompatibilité d'humeur entre Israël et les autres races, incompatibilité également reconnue et proclamée par Moïse. Non-seulement il nous prédit la dispersion, la répartition d'Israël parmi les autres peuples comme le plus terrible châtiment du peuple de Dieu rebelle et déchu, mais encore il annonce une éternelle antipathie entre Israël et le monde. Il en dépose l'expression formelle dans les deux *admonestations* du Lévitique et du Deutéronome. Voici comment il s'exprime dans le premier : « Les débris de la nationalité de Jacob seront la proie d'une « terreur panique dans le pays de leurs ennemis; le bruit de « la chute d'une feuille suffira pour les mettre en fuite; ils « courront affolés comme devant la poursuite du glaive, et « ils tomberont sans être poursuivis..... Vous serez comme « perdus parmi les nations, dévorés par le pays de vos ennemis (2). » Il n'est pas moins explicite dans le Deutéronome : « Dieu te dispersera, dit-il, parmi tous les peuples, d'une « extrémité du monde à l'autre..... Au sein de ces nations tu

(1) Deutér., VII, 3 et 4. (2) Lévit., XXVI, 36-39.

« n'auras ni répit ni sécurité pour la plante de tes pieds; Dieu « te donnera un cœur toujours agité, avec la consomption des « yeux et l'angoisse de l'âme; la vie ne cessera d'être comme « en suspens devant toi; jour et nuit tu seras en proie à la « crainte, désespérant de ton existence (1). » Et puis, à ces symptômes qui rendent l'expatriation si amère, la dispersion si intolérable, le prophète oppose la consolante perspective de la restauration nationale, du retour des captifs dans la Terre promise pour en reprendre possession et s'y fixer pour toujours (2).

Il faut avouer que cette double affirmation n'est rien moins que favorable à l'unification d'Israël avec les autres nations, ni à son acclimatation dans les pays de son adoption, et nous sommes ainsi un peu loin des enseignements et déclarations du grand Sanhédrin. Cependant cette objection, dont nous ne méconnaissons pas la gravité, d'autant moins qu'elle est le grand argument des ennemis de l'émancipation d'Israël, est plus spécieux que solide, et les moyens de solution ne nous font pas défaut. En discutant ailleurs la concordance du prophétisme avec le mosaïsme (3), nous avons cité un passage traditionnel d'une grande importance dogmatique, signalant quatre points de divergence entre le premier et le dernier (4). Or l'un de ces quatre points, concernant précisément une fin de non-recevoir que Jérémie opposerait à Moïse en matière de rapports internationaux, est formulé ainsi : « Moïse a dit à Israël : Tu n'auras ni sécurité ni repos parmi les nations, tandis que Jérémie affirme le contraire (5). » Il importe de remarquer que Jérémie ne se borne pas ici à une protestation légère, à une simple contradiction. Non, il la formule dogmatiquement dans une pièce officielle, dans une lettre circulaire adressée à toute l'émigration juive reléguée dans la Babylonie, et nous y lisons ce qui suit : « Ainsi dit l'Éternel, Dieu « Zebaoth, à toute la colonie de la captivité babylonienne :

(1) Deutér., XXVIII, 64-67.
(2) Deutér., XXX, 1-6.
(3) Voy. notre *Révélation*, p. 113-144.
(4) Talmud, Maccoth, 24.
(5) Jérémie, XXIX, 4-7.

« Bâtissez des maisons et habitez-les; plantez des jardins et « jouissez de leurs fruits; mariez-vous et procréez; donnez « des femmes à vos fils, des époux à vos filles, qui produiront « des générations nouvelles; contribuez à la stabilité du bien- « être de la cité de votre exil; priez Dieu pour sa prospérité, « car de son bonheur dépend le vôtre (1). » Il y a dans ces recommandations quelque chose comme une règle de conduite, un code à l'adresse de la dispersion. Les devoirs complexes de l'émigration et de la transplantation d'Israël sur la terre étrangère y sont énoncés avec une rare précision. Non-seulement le prophète nous engage à prendre notre part, une part active, au développement de la vie matérielle et sociale, de pousser au progrès du peuplement, comme nous le ferions sur le sol natal, mais encore il nous ordonne de confondre notre intérêt privé avec l'intérêt public, de chercher le bien-être et la félicité là où se trouvent la prospérité et le salut de la patrie d'adoption, en un mot de ne jamais séparer ce qui doit rester uni.

Et ce n'est pas tout : il veut encore autre chose; il veut qu'Israël mette son caractère sacerdotal au service de l'état civil et politique, en priant pour la prospérité commune, en faisant valoir auprès de Dieu ses titres de fils aîné de la religion, de source de bénédiction pour toutes les nations de la terre (2). Et puisque la Tradition donne raison à Jérémie contre Moïse, ce sont les préceptes et les instructions du premier qui sont devenus et qui doivent rester la règle de la dispersion. Dès lors, notre devoir est bien tracé : il nous faut concourir, pratiquement et théoriquement, par notre labeur comme par notre conduite, au double développement humanitaire. Il nous est interdit non-seulement de sacrifier l'intérêt général à l'intérêt particulier, mais même de nous montrer indifférents pour celui-là, et la religion, loin de s'opposer à cette solidarité, doit au contraire la consacrer par ses prières. Eh bien, ce code n'a jamais cessé d'être en vigueur; jamais il n'a été renié par le judaïsme, même dans les plus mauvais

(1) Jérémie, *u. s.* (2) Genèse, XII, 3; Exode, IV, 22.

jours de la persécution. Comment pourrait-il tomber en désuétude de nos jours, en pleine sève d'émancipation, au sein de l'épanouissement progressif de notre réhabilitation? Quoi! cette ligne de conduite qui nous a été prescrite sur les fleuves de Babel, sous ces saules pleureurs où les Lévites allaient suspendre leurs harpes, serait moins obligatoire au milieu des nations modernes disposées à nous restituer dans leur plénitude tous les droits de l'homme et du citoyen! Le grand Sanhédrin ne pouvait donc mieux faire que d'invoquer l'impérissable témoignage de cette instruction prophétique, expression de la vérité stable et universelle.

§ 3. *Comment il faut entendre, selon la Révélation, le principe moderne de l'unification ou fusion humanitaire.*

Les mots d'*unification* et de *fusion* ont pris dans ce siècle une signification tellement étendue, pour ne pas dire exagérée, que l'on est peut-être mal venu à vouloir la contenir et la limiter. On sait pourtant que les mots, comme les livres, ont leur fortune, leur moment d'opportunité, leur période de domination suivie d'une époque de décadence. Nous avons eu ailleurs l'occasion, en traitant de la prophétie humanitaire (1), de signaler l'éclatant hommage rendu par l'Écriture à ces idées d'expansion fraternelle. Mais, d'autre part, il importe de rester dans le vrai, de ne pas se laisser entraîner par le courant qui, si on le suivait aveuglément, précipiterait les races et les nationalités dans une sorte de gouffre sans fond où doivent disparaître les nuances et jusqu'aux types qui les individualisent. Tant que cette fusion a pour objet la suppression des haines, des antipathies, des antagonismes, des préjugés qui se dressaient comme des barrières formidables entre les peuples et les communions religieuses, rien de mieux, et la Révélation, par ses promesses messianiques, abonde dans le même

(1) Voy. notre *Révélation*, p. 92-97.

sens. C'est là, en effet, l'un des points principaux du grand prophétisme, proclamé par lui le *desideratum* final. Mais, si l'on entend par cette unification quelque chose de plus radical; si elle devait aboutir au nivellement complet des races et des personnifications religieuses noyées au sein d'un océan qui effacerait toutes les saillies, absorberait tout dans son immensité; si, pour nous en tenir à notre sujet, elle sollicitait Israël à renoncer à son principe, à sa mission dogmatique et historique, à échanger son nom, sanctifié par des douleurs et des épreuves trente fois séculaires, contre un nom nouveau, collectif, universel, embrassant toutes les fractions de la société civilisée dans une vaste synthèse, eh bien! nous le disons franchement, Israël ne pourrait pas accepter une transaction de ce genre; il ne le pourrait sans infliger un démenti à la prédiction suprême d'Isaïe : « De même que la terre nouvelle et le ciel nouveau que je vais créer ne cesseront de subsister devant moi, dit l'Eternel, de même subsisteront votre race et votre nom (1). » Un grand théologien a déjà noté cette double expression de *race* et de *nom* (2). Quelle en est la signification? Elle correspond à une double obligation de notre part, résumant notre situation intellectuelle et morale au sein de la dispersion. C'est en considération de la perpétuité de la race que nous devons veiller à sa pureté comme à son intégrité, résister énergiquement aux tendances d'absorption d'où qu'elles viennent: car l'altération de la race aboutirait à celle du *nom*, de ce nom d'Israël auquel nous ne saurions pas plus renoncer qu'à notre existence personnelle. La *race* et le *nom* ne sont-ils pas d'ailleurs les éléments constitutifs de toute nationalité? Dès qu'ils vont s'effaçant, celle-ci subit le même sort pour aller s'engloutir dans l'abîme du néant. Mais il n'importe pas moins de se rendre compte de la nature réciproque de ces deux éléments, liés l'un à l'autre par un rapport analogue à celui qui unit l'esprit à la matière, l'âme au corps. La *race*, c'est le piédestal; le *nom*, c'est la statue qui le surmonte. Il

(1) Isaïe, LXVI, 22.

(2) Saadia, *les Croyances et les Opinions;* voyez, plus loin, notre conclusion.

s'ensuit que c'est finalement pour la conservation du nom, de ce nom patronymique, le plus glorieux, le moins matériel qui jamais ait été octroyé à une communauté d'hommes, qu'il nous faut sauvegarder, défendre contre toute intrusion l'identité de la race. Mais il va sans dire qu'un nom ne se transmet pur et intact qu'en tant qu'il continue à exprimer l'idée ou les idées qui s'y rattachent, de même que la pensée doit s'accuser, arriver à la réalité visible, par les actes qui la traduisent au dehors. Pour le judaïsme, la rigoureuse observation de cette double loi est une véritable question de vie et de mort. Gardons-nous bien de l'oublier, soit dans la prospérité, soit dans l'adversité, au sein de l'émancipation universelle comme sous la menace du glaive de la persécution suspendu sur nos têtes. Ceux qui, au dedans ou en dehors de nous, prétendent nous pousser, dans notre intérêt, vers l'unification charnelle, vers la fusion physique et organique, nous conseillent, souvent sans le savoir, le renoncement à notre mission, un suicide moral. Qu'on le sache donc bien (nous devons cette déclaration à nos amis comme à nos ennemis) : espérer de notre part cette renonciation, attendre de nous cette apostasie directe ou indirecte, franche ou dissimulée, soit en faveur du christianisme, soit au profit de n'importe quelle religion qui viendrait se substituer aux anciennes, en les jetant pour les refondre ensemble dans la fournaise des révolutions humanitaires, c'est se repaître de chimères. Israël ne peut pas plus cesser d'être Israël que les lois du ciel et les fondements de la terre ne peuvent varier. C'est encore le prophète qui le dit (1). L'histoire ne manque pas de venir à l'aide de la doctrine : c'est à la lueur de la fournaise ardente qui éclaire, comme une flamme perpétuelle, le dévouement des trois immortels compagnons de Daniel, de Hanania, Michael et Azaria, qu'elle nous trace notre chemin. Placée au frontispice de l'histoire de la dispersion d'Israël, cette légende est bien faite pour nous prescrire notre ligne de conduite à travers les nombreuses et douloureuses péripéties de notre pèlerinage. Lorsqu'ils furent

(1) Jérémie, XXXI, 35-37.

sommés par l'orgueilleux monarque de fléchir le genou devant l'idole qui le représentait lui-même, que lui répondent-ils? « O roi, sache bien que nous ne pouvons nous courber devant tes dieux ni adorer ta statue d'or (1). » L'importance de cette profession de foi n'a pas échappé à la sagacité de nos exégètes. Ils font remarquer que, dans cette déclaration, le prince est qualifié de Nabuchadnetzar et de roi. Pourquoi cette double qualification? Pour lui faire connaître les limites de sa royauté, et voici comment : prêts à rendre hommage au roi, au maître d'un grand empire, au chef du gouvernement temporel, pour tout ce qui a trait à la direction civile et politique de l'État, aux devoirs et aux conditions de sujet ou de citoyen, ils refusent nettement de reconnaître son pouvoir en matière de religion (2). A l'égard de celle-ci, lorsqu'il s'agit de la partie la plus libre et la plus précieuse du *moi*, du département de la foi, du domaine de la conscience, ils revendiquent toute leur indépendance. Mais entendons-nous bien : il s'agit moins ici d'une insurrection active que de la liberté morale, faite de réserve, n'allant guère au delà du refus d'obéissance, et se réalisant le plus souvent par le martyre, tel que le pratiquaient les chrétiens des premiers siècles, tel que le pose en principe le synode de Lydda, en le réduisant à trois cas, pour les trois crimes capitaux de l'idolâtrie, de la violation des saintes lois conjugales et de l'homicide (3). Or, cette réponse faite par les trois héros de la vallée de Doura au roi de Babylone, reconnu par nos livres saints comme un élu de Dieu (4), a été opposée à toutes les tentatives du même genre mises en usage dans les temps anciens ou modernes. Elle n'a donc qu'à se maintenir, à se perpétuer, pour servir de réplique permanente aux essais, aux objurgations qui, différentes par la forme, visent au même but. De quelque habit qu'elle se revête, sous quelque déguisement qu'elle se présente, sous l'aspect

(1) Daniel, III, 18.
(2) Vaïkra Rabba, sect. 33.
(3) Talmud, Synhédrin, 74; cf. notre *Révélation*, p. 362.
(4) Jérémie, XXV, 9; XXVII, 6; XXVIII, 14.

terrifiant de la persécution ou sous les dehors perfides d'une sollicitude fraternelle, toute suggestion qui nous invite à la défection doit être catégoriquement repoussée. Nous ne pouvons adorer les faux dieux forgés par la raison, par la science dévoyée, pas plus que les fétiches du paganisme.

Mais alors, nous dira-t-on, comment concilierez-vous ces exigences religieuses avec celles de la patrie? comment partager son affection entre deux patries, entre le sol natal et le saint berceau de la Révélation? comment aimer tout à la fois le Dieu d'Israël et le génie national qui nous couvre de sa protection? comment enfin fixer la limite qui doit séparer le temporel du spirituel? Est-il possible d'allier les deux contraires, l'identification et la séparation? peut-on pencher de deux côtés opposés, tendre en même temps vers le collectivisme et vers le particularisme, servir deux maîtres à la fois? Ne faut-il pas choisir définitivement entre Dieu et le monde, ne pouvant guère nous maintenir en équilibre entre deux forces qui nous sollicitent avec une égale ardeur? Oui, nous le confessons, c'est une tâche bien ardue que celle de concilier la tendance humanitaire avec le penchant de l'isolement, la raison sociale avec la fonction religieuse. Faut-il s'en étonner, renoncer à la solution du problème? Non, car jamais grande mission ne s'est accomplie sans lutte et sans péril.

Nous devons d'autant plus persévérer dans la voie de l'accord et de l'harmonie, que la difficulté n'est pas sans avoir été comprise dans les prévisions du père de la prophétie. Tout à l'heure nous avons rapporté les paroles mêmes de Moïse servant à exprimer les sentiments qui domineront Israël au sein de la dispersion. Nous l'avons vu nous annoncer dans un langage lapidaire l'agitation incessante, l'insécurité du cœur, le trouble de l'esprit, les angoisses mentales, les terreurs paniques auxquelles la postérité de Jacob sera si souvent en proie. Or nous estimons que les affirmations qui viennent de cette source, du plus grand organe de la Révélation, ne sauraient être que l'expression de la vérité; elles le sont même lorsqu'elles paraissent contraires à l'évidence. Il est certain que cette agitation

prédite n'est pas une chimère ; cette vive impressionnabilité, cette inquiétude constante, toujours en éveil, ne sont pas une illusion. Et si, ainsi que nous l'avons vu, Jérémie s'est efforcé de les atténuer au moment où Israël avait besoin de quelque répit et d'un peu de stabilité, il n'a certainement pas voulu infliger un démenti à Moïse. Nous croyons pouvoir en tirer cette induction qu'il n'y a pas divergence, mais simple différence de point de vue entre le mosaïsme et le prophétisme. Ce n'est pas une assertion gratuite que nous émettons, puisqu'elle est confirmée par l'observation ethnologique. Nous pensons avoir suffisamment établi, dans notre étude des éléments de la race (1) israélite, que celle-ci porte en elle deux qualités contradictoires, l'individualisme et l'esprit d'assimilation. Sans son invincible individualité, eût-elle pu résister aux efforts matériels et moraux mis en œuvre par le monde non-israélite en vue de l'absorption de cette infime minorité? Eh bien, c'est conformément à sa mission et à son génie organisateur du monothéisme que Moïse tient à mettre cette première qualité hors de page. Telle est la vraie signification de ce retour de la dispersion, si formellement promis, de cette assurance certaine que, même dans le pays de ses ennemis, Dieu ne repoussera jamais Israël, ni n'oubliera l'alliance patriarcale (2) ; de cette prédiction moitié menaçante, moitié consolante que, fût-il disposé à accepter pour lui la condition servile, c'est-à-dire à renoncer définitivement à son autonomie, à ses traditions nationales, il ne trouverait pas de maître qui voulût de lui (3). Il est donc constant que l'individualité israélite est une qualité de race qui remonte jusqu'aux patriarches ; que cette force et cette vitalité dont il est doué sont des dons imprescriptibles, venant d'en haut ; enfin, que cette personnalité si résistante éclatera à tous les yeux et finira par obtenir les hommages de toutes les nations. Telle est la doctrine de Moïse.

Placé à un autre point de vue, poussé par ses aspirations humanitaires, le prophétisme, sans méconnaître cette faculté,

(1) Voy. 1er vol., p. 182-184.
(2) Lévit., XXVI, 44 et 45.
(3) Deutér., XXVIII, 68.

cette puissance conservatrice qu'il affirme et maintient avec non moins d'énergie que Moïse lui-même, croit bien faire de lui associer celle de l'assimilation, habile à s'accommoder à tous les climats, à tous les milieux, à toutes les situations, à toutes les conditions, se trouvant partout chez elle sans pour cela laisser entamer son identité. A moins de nier l'évidence, on ne saurait nier la réalité de cette seconde faculté. A Babylone, à Suze, en Asie, en Afrique, comme plus tard en Europe et maintenant en Amérique, Israël est partout indigène et étranger à la fois : étranger par le culte, par ses traditions religieuses, par certaines aspirations que l'on ne parvient pas à étouffer dans son sein ; indigène par l'adoption des mœurs et coutumes locales, par une active participation au développement des intérêts nationaux, par sa coopération toute spéciale au système des échanges et des transactions commerciales, qui sont à la société ce que la circulation du sang est à l'organisme. On peut suivre *de visu* les progrès de cette aptitude universelle, héréditaire au sein du judaïsme, mais qui ne s'est jamais montrée si éclatante que depuis qu'il est parvenu à briser ses entraves, à jouir des bienfaits de l'émancipation dont l'ère a été inaugurée par la France de 89.

Grâce à la possession de ces deux facultés, qui lui sont attribuées, comme nous venons de le voir, en principe et en fait, le judaïsme est bien armé pour ses courses à travers le monde, et il peut procéder avec persévérance et efficacité à la réalisation de sa double mission sociale et religieuse. Pour y réussir, il n'a que deux choses à faire : mettre au service de sa tâche religieuse la puissance de son individualité, appliquer à son rôle social toutes les ressources de son esprit d'assimilation. Mais qu'il sache bien qu'il ne lui est pas plus permis de manquer à la seconde qu'à la première, les deux facultés dont il a été doué étant également divines, faites pour être utilisées au profit de la religion et de l'humanité. Disons mieux encore : de l'amour et de la culture de celle-ci dépend en grande partie le triomphe de celle-là, suivant la double affirmation de l'Ecriture et de la Tradition. « Pourquoi, demande un docteur de la Loi, Dieu

a-t-il dispersé Israël par tous les pays ? C'est pour répandre partout la semence de la vraie religion. Je vais l'*ensemencer* (Israël) dans la terre, dit le prophète. Or chaque grain de semence est appelé à en produire des milliers (1). »

Que l'on ne se préoccupe pas davantage de la contradiction apparente de ces deux qualités ethnologiques. Elles se complètent mutuellement, et c'est au moyen de leur alliance qu'Israël reste à la hauteur de sa mission. En effet, réduit au génie de l'individualité, il tomberait dans tous les excès du séparatisme, dans l'isolement absolu, en même temps qu'il serait privé de cette force d'expansion seule capable de briser la chaîne du particularisme. De même, s'il était livré sans contre-poids à l'esprit d'assimilation, il ne tarderait pas à se fondre dans la majorité, disparaîtrait dans l'immense flot des nations au grand préjudice de son identité. Tel qu'il est constitué, inspiré par le double génie de l'attraction et de la répulsion, participant à cet égard de la nature des corps célestes, suivant la comparaison de Jérémie (2), il peut, il doit, tout en restant lui-même, exercer une influence prépondérante sur le mouvement temporel et spirituel de l'humanité.

§ 4. *Rapports religieux internationaux.*

Un dernier côté des rapports internationaux qu'il nous reste encore à déterminer, c'est celui des relations religieuses que nous avons à entretenir avec les communions et les cultes différents des nôtres. Un premier fait, et qui semble dominer toute la question, c'est la tendance au prosélytisme, ce penchant, si prompt à tomber dans l'exagération, à convertir les autres à notre croyance, ce *compelle intrare*, l'un des plus puissants engins de guerre du christianisme. Quelles sont, à cet égard, la théorie et la pratique enseignées par la Révélation? Abonde-t-elle dans le même sens, s'inspire-t-elle du même

(1) Talmud, Pessa'him, 87; Osée, II, 25; cf. nos *Trois Cycles du Judaïsme*, p. 92.

(2) Jérémie, XXXI, 36 et 37.

principe ? Non, elle garde là-dessus une grande réserve, et, loin de pousser Israël vers le prosélytisme, elle l'arrête dans cette voie périlleuse, lui déconseille de s'aventurer sur cette pente glissante et, finalement, oppose des restrictions formelles aux impulsions conversionnistes (1). La Tradition affirme, à ce sujet, qu'à certaines époques, notamment sous les règnes de David et de Salomon, on n'admettait pas les néophytes, dans la crainte que ces conversions ne fussent provoquées moins par la conviction de l'âme que par le désir peu noble de participer à la prospérité matérielle du peuple de Dieu. En tout temps on doit commencer par opposer aux demandes d'admission dans le giron du judaïsme une fin de non-recevoir momentanée, laquelle ne doit être levée qu'au bout d'une sérieuse épreuve de la sincérité comme de la persévérance des convertis.

Peut-être les adversaires du judaïsme ne se feront-ils pas faute de mettre en regard de cette réserve, de ces restrictions, de cet esprit méticuleux en matière de prosélytisme, les conquêtes et les triomphes de la propagande chrétienne. On nous la montrera faisant entrer les peuples en masse au sein de l'Église, les poussant violemment dans sa communion, ne reculant devant aucun effort, devant aucun sacrifice, même celui de la vie, pour agrandir son domaine, étendre son influence par l'envoi de ses missionnaires par delà les océans, au milieu de peuplades sauvages, plus cruelles que les bêtes féroces, où ces apôtres de la foi s'exposent spontanément à toutes les souffrances des intempéries de la nature et de l'inclémence des hommes, dans l'espoir, souvent déçu, de gagner une seule âme à leur foi, dans la perspective de couronner une vie sainte par le martyre. Joignant le langage du raisonnement à la grande voix de l'histoire, ils nous disent : « Si, comme vous le prétendez, vous êtes en possession de la vérité, pourquoi la cachez-vous, pourquoi la renfermez-vous, comme l'avare défendant son trésor? Montrez-nous vos conquêtes, déclinez-nous les noms des peuples et des individus ralliés à votre

(1) Talmud, Yebamoth, 37.

religion, citez-nous l'héroïsme de vos missionnaires, le dévouement de vos pontifes à la cause sacrée de la propagation de la foi ! » Jaloux de rendre hommage à la vérité, nous n'hésitons pas à renouveler l'expression de notre admiration pour ces glorieux exemples (1). Nous ne pouvons, en effet, qu'admirer les nobles efforts déployés en vue de pareils résultats, les accompagner de nos applaudissements en tant qu'ils ont pour objectif soit l'ancien paganisme, soit le fétichisme des peuplades sauvages de l'Océanie. Nous allons plus loin encore, nous confessons notre infériorité sous ce rapport, sans cependant dévier de la route qui nous est tracée et qui nous offre des compensations suffisantes. Si chaque peuple a sa mission propre, chaque religion, ou, pour mieux dire, toute grande manifestation religieuse ne doit-elle pas avoir sa tâche spéciale? Que le christianisme persévère dans celle de démolir le polythéisme en tout temps et par tout pays, et il remplit fidèlement son rôle de niveleur, de préparateur du monde à la religion universelle. Nous lui en laissons tout le mérite avec les titres qu'il lui donne à l'obtention des grâces divines. La seule chose que nous demandions, et que nous avons le droit d'exiger, c'est que l'on professe le même respect et la même équité pour la tâche qui nous est dévolue. Quelle est cette tâche? Celle de nous constituer le gardien perpétuel de la Révélation primitive déposée dans nos livres, de la garder, de la conserver, non pas en aveugles ou en muets pareils à ceux du harem, mais en surveillants pleins d'attention et de vigilance, habiles à les comprendre, à les interpréter, à en restituer le sens par une sévère pratique non moins que par une tradition continue. Le judaïsme est investi de la double fonction du feu perpétuel par le culte, de la lampe perpétuelle par l'enseignement, tandis que le christianisme est la torche qui éclaire toujours, et qui brûle quelquefois. Mais, de même que la torche est faite pour surprendre et chasser les ténèbres dans leurs réduits les plus cachés, de même les phares et les signaux sont essentiellement stationnaires. Leur objet n'est pas tant

(1) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 480.

d'imprimer le mouvement que de le guider dans la bonne voie et de lui faire éviter les brisants. Le phare ne court pas après le navigateur; c'est au contraire le navigateur qui vient à lui, confiant dans les indications qu'il lui donne du haut de son promontoire. Telle est la mission du peuple de Dieu, telle est la destinée qui lui est prédite, résumée dans la sublime épithète de « phare de l'humanité (1) ». Mais comment pourra-t-il fournir une lumière assez puissante pour éclairer cette scène immense? Par la dispersion, par les résultats de sa dissémination à travers le monde, en arborant partout, dans chacune des innombrables communautés éparpillées d'une extrémité du monde à l'autre, le drapeau de la Révélation, en hissant sur chaque colline religieuse le signal qui couronne la montagne de Sion, en emportant partout avec lui sa Bible et sa liturgie, en consacrant dans la moindre de ses colonies quatre pouces de terrain à l'instruction sacrée plus encore qu'aux pratiques religieuses (2) ארבע אמות של הלכה. Cette tâche est moins brillante que solide; ce qui nous la rend très-précieuse, c'est qu'elle est en parfaite conformité avec les tendances de la société moderne. Évidemment ses sympathies ne sont pas pour le prosélytisme militant, qui désormais restera confiné dans le domaine des missions étrangères; mais elles ne sont pas opposées à ce prosélytisme latent, réservé, qui agit lentement, mais sûrement, qui, au lieu d'attaquer les croyances, de violenter les consciences, se tient sur la défensive, veillant à la porte du sanctuaire, en repoussant les profanes, non pas par un mauvais sentiment d'égoïsme, mais poussé par le devoir de garantir le dépôt sacré confié à sa garde contre les contacts impurs, les intrusions perfides, les importations dangereuses, les altérations organiques dont le christianisme n'a pu se défendre à cause de sa trop facile association avec certains éléments du paganisme.

Est-ce à dire que le judaïsme repousse systématiquement ceux qui frappent à sa porte? A Dieu ne plaise! Il l'ouvre à deux

(1) Isaïe, IV, 5.

(2) Voy. nos *Trois Cycles du Judaïsme*, p. 95.

battants à tous les prosélytes sincères, mus par la conviction de la vérité de sa doctrine, par le désir des pures et nobles satisfactions de la conscience religieuse. Ne se bornant pas à leur simple admission, il les fait participer, dans la plus large mesure, à ses droits, à ses prérogatives de fils aîné de la religion. C'est ici que vient se placer la remarquable théorie de la Tradition, proclamant l'égalité, disons mieux, la supériorité du prosélyte (1) entré dans le giron de la Synagogue. Il n'a donc pas à se plaindre du sort qui lui est fait au sein du judaïsme; il y gagne en stabilité ce qu'il n'y trouve pas en facilité d'accès. Grâce à cette réserve, à cette garantie donnée contre la surprise de la passion ou de l'imagination, les conversions à l'israélitisme sont dégagées de tout alliage étranger. Que le christianisme continue sa tâche agressive contre le polythéisme, nous ne pouvons qu'y applaudir; il est dans son droit et dans l'esprit de sa mission. Qu'à son tour il permette au judaïsme de suivre la sienne, consistant spécialement dans la défense de son principe contre toute immixtion étrangère, dans le soin de le conserver inaltérable au milieu du flux et du reflux des idées humaines, dans la stabilité de la doctrine révélée. Les portes du temple, l'accès de l'autel et du sanctuaire doivent être ouverts à tous, nous le reconnaissons avec le Psalmiste (2); mais le Saint des saints, où le grand pontife lui-même n'osait entrer qu'une fois l'an, est de sa nature moins abordable. On ne doit s'y aventurer qu'à bon escient, après une préparation sérieuse, sanctifiée par l'alliance de la spontanéité avec la réflexion. Ce prosélytisme réservé, lent, réfléchi, armé de défiance, est-il moins conforme que l'autre à la loi morale, à celle qui jaillit de la source de la sagesse et de l'amour, non plus aveugle, mais éclairé? Nous laissons à de plus habiles le soin de résoudre la question.

Quoi qu'il en soit, les restrictions du judaïsme en cette matière délicate ont cela de bon qu'elles lui laissent toute la liberté de ses allures en vue de son épanouissement social.

(1) Talmud, Kidouchin, 70; Vaïkra Rabba, section première; Bemidbar Rabba, sect. 8.

(2) Psaumes, XXIV, 7 et 9; CXVIII, 19 et 20.

Nous n'avons rien à ajouter à la profession de foi susvisée du grand Sanhédrin, proclamant la fraternité comme la loi du monde et ne lui assignant d'autres limites que celles du domaine de la conscience religieuse. Que si l'on nous reprochait de nous être placé à un point de vue trop étroit, d'avoir donné trop de place au sentiment exclusivement israélite, nous alléguerions la nécessité de la situation, la position toute particulière du peuple juif au sein de l'humanité, sa condition semi-nationale, semi-sacerdotale, la difficulté de conserver l'équilibre entre deux tendances qui le sollicitent en sens contraire, celle de la sécularisation et celle de la mission pontificale ayant droit l'une et l'autre à une satisfaction mesurée. C'est un problème des plus épineux, digne des méditations des penseurs, non moins que de l'attention sérieuse de tout israélite qui ne se désintéresse pas de sa solution.

CHAPITRE V. — La morale de l'intérêt.

Nous continuerons notre exposé par l'étude des rapports qui, inférieurs aux précédents au point de vue spéculatif, ne leur cèdent ni pour l'importance ni pour les conséquences qui en découlent. Il s'agit des principes qui doivent présider aux rapports commerciaux, aux transactions, aux échanges, à l'immense mouvement des affaires enveloppant comme dans un réseau toutes les classes et toutes les catégories sociales, constituant ce que l'on appelle en langage philosophique la morale des intérêts.

§ 1er. *De la probité. Les textes.*

Dans une matière aussi délicate, de définition difficile, il importe plus que jamais de citer les textes, de laisser la parole à la Révélation elle-même, sauf à en compléter les enseignements par les procédés de l'exégèse. Un premier fait à noter, et qui rentre dans la loi générale de la filiation morale, telle

qu'elle est professée dans l'Écriture, c'est que la probité, à l'instar de toutes les vérités éternelles, est placée sous la sauvegarde directe de Dieu. Nous constatons, en effet, que les prescriptions qui la concernent sont souvent accompagnées de cette clause : « Tu craindras ton Dieu, tu encourras le déplaisir de Dieu, toute improbité est odieuse à Dieu. (1). » Remarquons ensuite que cette sanction suprême a été surtout attachée aux faits qui échappent à la vindicte légale et à l'œil de la justice humaine. Plus ils sont insaisissables pour celle-ci, plus ils sont condamnés au nom de la justice divine, qui se charge alors de se substituer à la justice des hommes, si souvent impuissante à démêler le vrai du faux, à discerner la fraude et le dol déguisés; c'est ainsi qu'elle frappe celui qui barre le chemin à l'aveugle ou qui use de faux poids imperceptibles (2). Pour éviter la confusion dans les citations que nous allons faire, nous les diviserons en deux séries, la série *théorique* et la série *historique*. Dans celle-ci nous relevons d'abord l'épithète de *Thamim* (תמים), qui signifie sincère, intègre, ajoutée au nom des patriarches.

Noé est un juste intègre (3), Abraham est engagé à marcher, à être intègre devant Dieu (4), et Jacob est dès son enfance un personnage intègre (5) ; enfin Israël tout entier doit être intègre devant l'Eternel (6). D'autre part, qu'est-ce que le déluge? Le châtiment de la violation universelle des lois de l'équité, la fin du règne de la violence (7). Et qu'est-ce que Laban, sinon un Mercure biblique, la personnification légendaire de la tromperie, de la ruse et de la fausseté (8)? Qu'on lise avec quelque attention le récit de la dernière entrevue du beau-père avec son gendre, et dans la verte semonce infligée au premier par le dernier, opposant sa probité aux supercheries de l'Araméen, repoussant avec une vive indignation jusqu'au soupçon d'un semblant d'iniquité, on reconnaîtra la glorification de la bonne

(1) Lévit., XIX, 14; XXV, 17; Deutér., XXV, 26.
(2) Cf. Talmud, Baba Metzia, 49, 58 et 61.
(3) Genèse, VI, 9.
(4) Genèse, XVII, 1.
(5) Genèse, XXV, 27.
(6) Deutér., XVIII, 13.
(7) Genèse, VI, 11.
(8) Genèse, chap. XXIX et XXXI.

foi, l'affirmation de la sainteté des engagements humains et la réprobation de tout ce qui est de nature à l'altérer (1). Et les fils de Jacob, ne sont-ils pas élevés dans ces principes salutaires? Qui peut en douter quand on les voit restituer, sur l'ordre paternel, l'argent trouvé dans leurs sacs de blé, et puis déchirer leurs vêtements en signe de désespoir à la vue de la coupe d'argent découverte dans le sac de Benjamin (2)? On sait aussi la terrible punition d'Achan coupable d'avoir dérobé quelques pièces du butin de Jéricho (3). On ne connaît pas moins la parabole du riche s'emparant de la brebis du pauvre pour l'offrir à son hôte et que David ne croit pas assez punir en le condamnant à mort et à la confiscation de ses biens (4). En s'échelonnant le long du cycle biblique, ces faits témoignent en faveur d'une tradition continue de probité, d'un respect religieux pour le bien d'autrui. Si la moralité publique ne se maintient pas toujours à cette hauteur, si la décadence des mœurs qui suit les règnes glorieux de David et de Salomon envahit jusqu'au domaine du mien et du tien, les prophètes, ainsi que nous allons voir, se chargent de flétrir ces défaillances morales, de les frapper de leur plus énergique réprobation.

Ceci nous amène à la série théorique de nos textes : A cet égard, nous ferons remarquer tout d'abord que la Loi mosaïque ne se borne pas à réprouver le mensonge, la dissimulation, le parjure, la violation des engagements, la retenue des salaires, l'emploi de faux poids ou de fausses mesures ; mais elle honore du nom de *saints* ceux qui ne cèdent pas à ces coupables tentations et qui savent résister aux mauvaises suggestions de l'intérêt personnel. La Loi a posé les principes, et c'est le prophétisme qui en a revendiqué l'application, protestant, tout le monde sait en quels termes, contre les mille et mille procédés de l'iniquité. A tout seigneur, tout honneur. Saluons d'abord l'illustre fils d'Amotz, confondant dans le même arrêt de condamnation l'impiété et l'improbité : « Lavez-vous, s'écrie-t-il, « purifiez-vous, faites disparaître de devant mes yeux le spec-

(1) Genèse, XXXI, 36-42.
(2) Genèse, XLIV, 7-12.
(3) Josué, VII, 21.
(4) II Samuel, XII, 1-6.

« tacle de vos actes iniques; cessez de mal agir, apprenez à « bien faire, recherchez la justice, restituez les produits de « la rapine, prenez en main la cause de l'orphelin et de la « veuve (1). « Malheur! s'écrie-t-il plus loin, à ceux qui gra- « vent des mots avec le burin d'iniquité, qui rédigent des actes « faux, dans le dessein de faire échouer le droit des indigents, « de violer celui des pauvres de mon peuple, faisant de la « veuve leur proie et de l'orphelin leur butin. Qu'allez-vous « devenir au jour du jugement (2)? « Vos mains sont souil- « lées de sang, vos doigts sont tachés d'iniquité, vos lèvres ne « profèrent que mensonge, votre langue n'exprime que mal- « veillance; le néant et la fausseté, voilà les objets de leur « confiance. L'infamie est dans leur sein, et le crime devient « le fruit de leurs entrailles (3) ». Non moins énergique est l'expression de l'indignation morale de Jérémie : « Parcourez « les rues de Jérusalem, dit-il, examinez, sondez, fouillez les « places publiques : si vous y découvrez un homme, un seul, « pratiquant la justice et cultivant l'équité, je pardonnerai en « sa faveur à toute la cité (4). « Leurs maisons sont pleines de « tromperie, comme un panier bourré de volaille; c'est comme « cela qu'ils prospèrent et s'enrichissent. Les voilà devenus « gras, massifs, crachant la menace, se souciant comme de rien « du droit de l'orphelin et de la cause du nécessiteux. Est-il « possible, dit le Seigneur, que je laisse impunie une conduite « aussi inique, que je ne tire pas vengeance d'un peuple de « cette espèce (5)? » Petits et grands ne songent qu'à satis- « faire leur avidité, prophètes et pontifes à l'envi pratiquent « le mensonge (6) ». Citons encore Ammos et Michée, le pre- mier qualifiant la violation du droit, les dénis de justice, les acquisitions dues à la rapine, les qualifiant de faute impar- donnable, d'irrémissible péché (7); le second, disant dans la langue d'Isaïe : « Malheur à ceux qui ruminent de mauvais

(1) Isaïe, I, 16 et 17.
(2) Isaïe, XI, 1-8.
(3) Isaïe, LIX, 3-4.
(4) Jérémie, V, 1.
(5) Jérémie, V, 27-29.
(6) Jérémie, VI, 13.
(7) Ammos, II, 6-8.

« desseins, encore étendus sur leur couche et jaloux de les « réaliser dès l'aurore! Aussitôt convoité, aussitôt pris le « champ du prochain; dès qu'une maison leur plaît, ils se « l'approprient, dépouillant les familles aux yeux de leur chef, « méconnaissant et propriétaires et propriétés (1). « Ecoutez, « dit-il encore, ô chefs de la maison de Jacob, et vous, princes « d'Israël, vous qui détestez la justice, qui rendez tortueux « tout ce qui est droit. Ils bâtissent une Zion de sang, ils édi- « fient une Jérusalem d'iniquité. Les chefs ne savent plus ren- « dre leurs arrêts que sous l'inspiration du démon de la « corruption, les pontifes réclament le salaire de leurs in- « structions, les prophètes se font sorciers, pourvu qu'on les « paye. Et ils osent compter sur l'appui du Seigneur! et ils se « permettent de dire : Dieu est au milieu de nous, le malheur « ne saurait nous atteindre (2) ! »

A leur tour, les Hagiographes viennent apporter leur contingent de préceptes à l'appui de la probité. C'est d'abord le recueil des Proverbes, c'est la sagesse gnomique qui, remplissant le métier de vulgarisateur par rapport à la doctrine mosaïque et prophétique, les traduit en maximes, en sentences, en adages populaires, tels que ceux-ci : « Les fausses balances sont « en abomination au Seigneur, autant que les poids justes lui « sont agréables. Dieu abhorre les cœurs tortueux, mais sa « bienveillance est la compagne de ceux qui marchent dans la « sincérité. Les lèvres mensongères sont odieuses à l'Éter- « nel, tandis qu'il se plaît dans la société des défenseurs de la « vérité. Le témoin véridique est le sauveur des âmes, le « témoin suborné se fait l'artisan de l'imposture. Celui qui « court après l'intérêt cause la ruine des familles, mais l'en- « nemi des cadeaux vivra (longtemps). Dieu a une balance « et des plateaux justes, il pèse les actes avec des poids infail- « libles. Les appels faits à une âme charitable sont fréquents; « mais où trouver un homme d'une sincérité parfaite? Avoir « deux poids et deux mesures, c'est s'attirer le courroux du « Seigneur. Dieu abomine les poids doubles, il réprouve les

(1) Michée, II, 1 et 2. (2) Michée, III, 9-11.

« balances trompeuses. Il est des hommes aux allures tor-
« tueuses, étranges; mais l'homme pur se distingue par la
« droiture de ses actes. L'homme sincère est une source de
« bénédictions; mais celui qui est âpre au gain ne saurait
« échapper au châtiment. L'homme inique est en abomina-
« tion aux justes, tout autant que l'est aux méchants celui qui
« suit le chemin droit (1). » Terminons cet exposé biblique par quelques textes du chantre national, chantant sur sa divine lyre les mérites de l'homme de bien : « Qui est digne, ô Sei-
« gneur, de séjourner dans ta tente, de résider sur la monta-
« gne sainte? C'est l'homme à l'allure sincère, aux actes équi-
« tables, disant la vérité dans son cœur, préservant sa langue
« de toute médisance, ne faisant jamais le mal à son prochain,
« défendant les siens contre toute insulte, méprisant tout ce
« qui est vil, honorant ceux qui craignent Dieu, ne violant
« jamais un serment, fût-ce à son propre détriment, prêtant
« son argent sans intérêt, repoussant les présents, même pour
« défendre un innocent. Oui, quiconque pratique ces vertus
« ne chancellera jamais (2). » N'est-ce pas le vrai *justum et tenacem propositi virum* que le poëte latin a pu entrevoir, mais non par définir? « Qui est en droit, dit-il encore, de gravir la sainte montagne, de se maintenir dans la résidence sacrée ? C'est l'homme aux mains innocentes, au cœur pur, qui n'a jamais penché vers la fausseté ni ne s'est parjuré (3). »

§ 2. *Esprit général de ces textes.*

Il nous semble qu'une doctrine à l'expression si claire, au langage si précis, si énergique, aux traces si nombreuses et si profondes dans les divers documents bibliques, gardant son identité au milieu des formes variées de la Révélation, ne donne lieu à aucune équivoque en cette matière. Probité dans les actes, sincérité dans la parole, véracité dominant le for

(1) Prov., XI, 1 et 20; XII, 22; XIV, 25; XV, 27; XVI, 11; XX, 6, 10 et 23; XXI, 8; XXVIII, 20; XXIX, 27.

(2) Psaumes, XV, 1-5.

(3) Psaumes, XXIX, 3 et 4.

intérieur, concordance parfaite entre la pensée et le langage non moins qu'entre celui-ci et l'action, voilà les éléments qui doivent constituer la morale de l'intérêt, voilà les qualités mises en avant, louées, exaltées, glorifiées par tous les organes de l'Écriture. Nous nous attacherons donc surtout à mettre en lumière la largeur de cette théorie, qui embrasse l'échelle tout entière des rapports d'intérêt, depuis le dernier échelon jusqu'au sommet. Elle repose sur deux bases fondamentales, la probité externe et la probité interne ; la première, ayant son expression dans les mains pures, — et surtout dans cette justesse des balances, — objet de recommandations répétées dans le livre de la Loi comme dans le recueil des Proverbes. Mais qu'on se garde bien de confondre cette justice avec la Thémis de la mythologie qui participe tant soit peu de la nature du destin. Non ; d'après nos livres saints, la balance et les plateaux appartiennent à Dieu ; c'est lui-même qui en surveille les mouvements avec la clairvoyance de l'infaillibilité suprême. N'oublions pas d'ailleurs que c'est la balance qui représente le mieux la règle destinée à présider aux transactions, aux échanges, à la rigoureuse délimitation du mien et du tien, véritable médiateur entre les intérêts opposés et réciproquement exclusifs. Il importe ici de ne pas confondre la probité avec la charité, celle-ci commençant où celle-là finit. En effet, dans le monde des affaires, dans le combat de la vie, dans la lutte constante de notre intérêt avec celui du prochain, c'est la stricte justice qui doit prévaloir. Ni tromper, ni se laisser tromper, ne pas outre-passer son droit, mais le défendre envers et contre tous, telle est la loi du monde commercial et du mouvement des échanges. Mais si, eu égard aux nécessités de la vie, à la responsabilité du père de famille ou du chef de maison, on n'a pas le droit d'exiger au delà de la stricte équité, c'est à la condition de s'arrêter à cette limite, de ne jamais empiéter, même d'une ligne, sur le terrain comme sur le droit d'autrui. C'est précisément pour ce motif que Dieu daigne se constituer, pour ainsi dire, le gardien direct de la balance et des poids justes ;

il y a là un anthropomorphisme d'un caractère éminemment moral : car il semble vouloir nous signaler toute la gravité de ce pesage où l'usage et l'abus se touchent de si près, où il suffit de l'épaisseur d'un cheveu pour passer du licite à l'illicite, de l'équité à la spoliation. Ce n'est pas la seule leçon que contiennent ces plateaux divins ; ils nous indiquent en outre que Dieu seul connaît la parfaite mesure en toutes choses. Doué du jugement et de la connaissance également infaillibles, il perçoit le point infinitésimal de l'équilibre, lequel échappe constamment à l'infirmité humaine. Or cette faiblesse, cette incapacité originelle doit nous porter à faire pencher la balance du côté de notre prochain, pour peu que nous tenions à éviter les piéges qui nous sont dressés par les suggestions intéressées du *moi*. Telle est, selon nous, la signification du rôle assigné dans l'Écriture à la balance, image exacte et saisissante de la probité externe envisagée sous ses aspects multiples.

Il est moins facile, nous l'avouons, de figurer la probité interne, de lui donner un corps saisissable pour le vulgaire. Ce qui peut nous en fournir une conception approximative, c'est l'attribut de la sincérité. Mais qu'est-ce que la sincérité elle-même ? Nous croyons l'avoir dit déjà : le double accord de la pensée avec la parole, de la parole avec les actes, indépendamment des causes et des effets auxquels se rattache cet accord. Nous en avons l'expression, nous allions dire la représentation visible, dans le terme *Thamim* (תְּמִימִים), qui, par le redoublement de sa pénultième, indique cette double opération, ayant pour objet d'unir le dedans avec le dehors, l'idée avec le fait, l'état virtuel avec l'état réel. Notons bien que, grâce sans doute à sa puissance, cette qualité n'est pas moins revendiquée par la religion que par la morale, puisque Dieu la réclame du père des croyants et que Moïse l'impose à Israël dans ses rapports avec la divinité (1). Il est donc inutile d'insister sur l'universalité de la sincérité ; elle s'étend à toutes nos relations sociales, creuset intellectuel et moral exerçant envers nous-mêmes le contrôle vérificateur de celui des métaux précieux (2). Fille

(1) Genèse, XVII, 1 ; Deutér., XVIII, 13. (2) Prov., XVII, 3.

légitime de la vérité, elle est chargée d'en étendre l'autorité en la généralisant, en marquant de son cachet notre conduite tout entière. En définitive, la sincérité, c'est la vérité en action, embrassant le domaine complexe de la vie, allant du propos le plus simple aux faits et gestes ayant le plus de gravité. La probité et la sincérité sont donc les deux organes principaux de la morale de l'intérêt, résumés dans cette proposition du Psalmiste : « A qui appartient la sainte montagne et la résidence sacrée ? A l'homme aux mains innocentes et au cœur pur (1). »

§ 3. *La morale de l'intérêt selon la Tradition.*

Nous ne consacrons une place séparée aux enseignements de la Tradition que de loin en loin, quand nous nous y croyons obligé soit par l'importance du sujet, soit par la nécessité de défendre la doctrine contre les attaques tantôt violentes, tantôt perfides, de ses adversaires. Ici c'est bien le dernier motif qui nous porte à faire l'exposé spécial des principes talmudiques qui ont cours en cette matière. Voici venir tout d'abord la légende avec son langage solennel, si propre à frapper les esprits : « Au jour du jugement, dit-elle, Dieu pose à l'homme six questions relativement à la conduite qu'il a tenue dans ce monde. Or la première a trait à la probité. « La sincérité a-t-elle présidé à tes rapports avec ton prochain ? » voilà le premier point de l'interrogation suprême (2). Eclatant témoignage en faveur de la probité, qui a la priorité sur toutes les autres manifestations de la vie spirituelle, même sur les devoirs religieux, même sur l'étude de la Thora, qui ne vient qu'en seconde ligne (3). Cette priorité lui est maintenue aussi par la sanction pénale, par le châtiment céleste réservé aux violateurs de la probité : l'altération des poids et mesures est considérée par la Tradition comme un crime capital, réservé à des peines l'emportant sur celles de l'outrage aux bonnes mœurs, de la pratique des liaisons prohibées. Pourquoi ? On

(1) Psaumes, XXIV, 3 et 4.
(2) Talmud, Schabbath, 31.
(3) Talmud, Schabbath, 31.

aime mieux nous le laisser deviner que nous le dire : ou bien parce que celle-ci ne s'attaque qu'à de rares individus, tandis que l'improbité s'exerce envers tous, ou encore parce que la première a son atténuation dans l'entraînement des sens, dans la séduction des plaisirs, dans la concupiscence de la chair. En est-il de même de la dernière? Non certes : l'iniquité qui s'approprie le bien d'autrui, l'improbité réfléchie, préméditée, n'a point d'excuse. Balancer, peser, mesurer, n'est-ce pas la stricte observation du respect de l'équilibre? Quoi donc de plus coupable que de s'emparer des instruments de cet équilibre pour les fausser et en opérer la perversion (1)? Voici encore une autre proposition appartenant au même ordre d'idées, ayant également trait à la question des poids et mesures : « Quel rapport y a-t-il entre les poids et mesures et la sortie d'Egypte, qui se trouvent juxtaposés dans le livre de la Loi? C'est pour nous rappeler que celui qui, au moment de la sortie d'Égypte, a su discerner la vraie de la fausse primogéniture, pour épargner celle-ci en frappant celle-là, saura, lui aussi, discerner entre les poids justes et les poids trompeurs, en dépit des procédés astucieux déployés par leurs auteurs, qui recevront un châtiment mérité (2). » Ainsi, la fraude cachée, la supercherie insaisissable, la tromperie dissimulée, se trouvent plus haut placées sur l'échelle de la pénalité que le vol patent et le rapt violent, conformément à l'opinion émise ailleurs, en vertu de laquelle le voleur est plus coupable que le brigand, parce qu'il paraît redouter les hommes plus que Dieu (3). Voilà des préceptes qui protestent formellement contre les imputations de duplicité qu'on s'est empressé de jeter à la tête de la Tradition, sur la foi de quelques passages isolés, mal compris ou faussement interprétés. Remarquons en outre que cette théorie de la probité rigoureuse s'appuie sur des faits puisés dans la vie des vrais organes de la Tradition. Pour expliquer le sens du terme employé par le Psalmiste : « dire la vérité en son cœur (4) », on nous cite l'exemple de R. Saffra :

(1) Talmud, Yebamoth, 21.
(2) Talmud, Baba Metzia, 61.
(3) Talmud, Baba Kama, 79.
(4) Psaumes, XV, 2.

Ce rabbin, nous raconte-t-on, avait un objet à vendre. Vient un chaland qui, après l'avoir vu, en offre un prix raisonnable. Le vendeur ne répondant pas tout de suite à son offre, l'acheteur, qui prend ce silence pour un refus et qui tient à faire cette acquisition, se hâte de renchérir sur sa première mise. Sur ces entrefaites, le rabbin, qui venait d'achever sa prière, remet l'objet à son acquéreur, mais sans accepter une obole de plus que le montant de la première offre. L'acheteur, étonné, lui demande le motif de ce désintéressement. « C'est que, réplique son interlocuteur, j'eusse adhéré dès le principe à votre première offre si je n'avais été en prière; or il n'est pas juste que je profite de votre erreur aux dépens de ma conscience d'honnête homme. » Voilà ce qui s'appelle « dire la vérité dans son cœur (1) ». Citons encore ce trait du célèbre Simon Ben Scheta'h. Ayant acheté à un Ismaélite son mulet, il trouva une pierre précieuse attachée au cou de la bête. « C'est une bénédiction divine qui vient t'enrichir, ô Rabbi (2), lui disent ses disciples en le félicitant de sa trouvaille. — Appelez-moi l'Ismaélite, dit ce dernier. — Pourquoi? — Pour que je lui rende cette pierre précieuse; c'est une bête que je lui ai achetée, et non un bijou. » A cette noble restitution, l'Ismaélite s'écrie: « Béni soit le Dieu de Simon Ben Scheta'h (3)! »

La véracité et la sincérité sont l'objet de recommandations non moins vives, et la bonne foi est élevée à la hauteur d'une sauvegarde nationale. C'est l'absence, nous dit-on, la disparition de la bonne foi qui amena la ruine de Jérusalem (4); c'est elle encore qui provoque la sécheresse, qui retient la pluie bienfaisante et l'empêche de venir féconder la terre (5). Cela signifie, en d'autres termes, que l'ordre social et l'ordre naturel sont également compromis par la violation de la bonne foi. Si cette dernière conséquence nous paraît étrange, nous rappellerons qu'elle est conforme au principe de solidarité qui subordonne l'ordre naturel à l'ordre providentiel, ainsi que

(1) Talmud, Maccoth, 24; cf. Raschi et Ein Yacob, *ibid.*
(2) Prov., X, 22.
(3) Debarim Rabba, sect. 3.
(4) Talmud, Schabbath, 119.
(5) Talmud, Taanith, 8.

nous l'avons démontré ailleurs (1). Évidemment, on ne saurait donner une plus haute idée de la valeur de cette qualité morale. Proclamer la sincérité comme l'arbitre de la stabilité du monde et de la nature, n'est-ce pas lui adjuger la place d'honneur dans la direction des rapports sociaux et de la production? Nous retrouvons donc dans les enseignements éparpillés de la Tradition les deux points fondamentaux de la morale des intérêts, l'équité ou la justesse des balances et la sincérité. Et, pour imprimer à sa doctrine le cachet de l'originalité, elle fond ensemble les deux préceptes, en les déduisant d'un texte unique : voici, en effet, comment elle interprète la prescription mosaïque concernant les poids et mesures. Grâce à un jeu de mots (*Hinn* הִין, signifiant également mesure liquide et affirmation הֵן), elle applique la justice des balances à la véracité de la parole : « Que ton *oui* soit juste, que ton *non* soit juste (2). » Cette application est-elle rationnelle, d'accord avec la réalité des choses? Assurément, car, après tout, l'esprit, le vrai, dans le sens absolu, a sa balance non moins que le bien, la grande, l'infaillible balance que la légende fait présider au jugement dernier embrassant toute la gamme des tons humains.

Une doctrine assise sur des bases aussi solides, affirmée par les différents organes talmudiques, admise par la *Halacha* et par l'*Agada*, par l'histoire comme par la légende, semblerait offrir tous les caractères de la certitude. Elle a été cependant bien contestée, ainsi que nous allons voir dans le paragraphe suivant.

§ 4. *Objections soulevées contre la théorie de la morale de l'intérêt telle qu'elle est professée par le judaïsme, et leur réfutation.*

Oui, de graves objections ont été formulées en tout temps contre la pureté de la morale des intérêts, selon la Bible et la

(1) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 25-30; 90-94.

(2) Talmud, Baba Metzia, 49.

Tradition. Nos ennemis et nos détracteurs ont fait sonner bien haut certaines accusations appuyées sur le double témoignage de l'histoire et de la législation. Et, pour rendre l'attaque plus formidable, on l'a portée du côté des racines d'Israël, c'est-à-dire dans le camp patriarcal. Ces patriarches tant prônés, nous dit-on, ont porté plus d'une atteinte à cette probité et à cette sincérité que nous venons de placer si haut. Au père des Croyants, à Abraham, on reproche ses procédés peu dignes à l'égard de Pharaon et d'Abimélech, à propos de l'enlèvement de Sara. On l'accuse tout à la fois de mensonge et de cupidité, faisant d'abord passer sa femme pour sa sœur, et puis acceptant les présents de ces rois comme la rançon de son honneur! Fidèle aux errements paternels, Isaac n'en agit pas autrement envers le roi des Philistins. Quant à Jacob, c'est bien autre chose encore : toute sa vie n'est-elle pas comme un tissu de ruses et de duplicité? Il débute par un coup de maître, subtilisant à son frère le droit d'aînesse en le lui achetant pour un plat de lentilles; puis il s'adjuge la bénédiction paternelle au moyen d'un flagrant mensonge; puis il acquiert de nombreux troupeaux, non par un travail régulier ni par de francs procédés, mais grâce à des manœuvres frauduleuses, en trompant la bonne foi de son beau-père; puis il assiste, muet et impassible, au stratagème employé par ses fils pour livrer une ville innocente au carnage et au pillage. Or ces attentats contre la stricte équité sont d'autant plus funestes à l'intégrité de la loi morale que, s'abritant à l'ombre protectrice de la trinité patriarcale, ils devaient vicier dans leur source la droiture et la probité judaïques. Et vraiment, a-t-on soin d'ajouter, cette influence fatale, corruptrice, n'a pas cessé d'exercer une pression honteuse sur l'histoire du judaïsme. Le juif, peuple ou individu, n'est-il pas l'ennemi de la rectitude, de la franchise? N'a-t-il pas perpétué dans sa descendance ces traditions de ruse et de supercherie? N'est-il pas noté dans tous les pays de la dispersion, partout où le portent ses pas errants et son amour des aventures, pour ses habitudes de dissimulation? N'est-ce pas cette fourberie innée, transmise avec le sang, de

génération en génération, qui l'a fait mettre justement au ban des nations? N'est-ce pas ce penchant pour les voies tortueuses, cette répulsion instinctive pour la ligne droite, qui lui valurent la note d'infamie burinée en caractères ineffaçables dans le livre des annales de l'humanité?.Et la Tradition, cette Tradition dont vous vous montrez si fier, n'a-t-elle pas imprimé le sceau législatif à cette tendance immorale? N'a-t-elle pas traduit en règles, en préceptes, en dispositions pratiques, ce système de fraude et de dissimulation à l'égard des non-israélites?

On nous rendra, du moins, cette justice que nous n'avons pas cherché à pallier l'objection, puisque nous venons de la reproduire dans les termes les plus énergiques, les plus acerbes. Qu'avons-nous à répondre? L'objection étant double, la réponse doit l'être de même. Comme on s'en prend à la fois à notre histoire et à notre race, d'une part aux fondateurs de notre nationalité, de l'autre aux conditions ethnologiques du peuple juif, en nous rendant solidaires d'une nouvelle espèce de péché originel, on nous impose l'obligation d'y opposer une défense à la fois historique et ethnologique. Avant tout, nous déclarons accepter cette solidarité de race; nous l'acceptons tout entière, sous le double rapport physiologique et psychologique (1). Nous allons donc examiner ces faits, d'abord en eux-mêmes, puis dans leurs conséquences nationales.

1° Abraham se rend en Égypte, seul et sans appui, pour y trouver un refuge contre la famine. Prudent et avisé, il prévoit le danger auquel va l'exposer la beauté de sa femme, dans un pays arrivé à la plénitude de son développement civilisateur, mais aussi à ce degré de corruption qui est le ver rongeur des civilisations profanes (2). Si l'on sait que cette belle Sara est sa femme, on commence par se débarrasser de lui comme d'un grand obstacle à l'assouvissement de la concupiscence royale, et Sara reste sans défense contre les agressions qui en veulent à son honneur. Mais si on la prend pour

(1) Voy. 1er vol., p. 184-187.

(2) Beréschith Rabba, sect. 40.

sa sœur, on s'abstiendra d'un meurtre inutile, et, ne redoutant plus la jalousie de l'époux, on le laissera tranquille, à même de veiller sur sa femme. Les présents qu'il reçoit de la main de Pharaon ne sont nullement la rançon de l'honneur de Sara, mais une marque de considération et d'estime tout à fait conforme aux mœurs orientales, qu'il faut connaître, dont il importe de tenir compte, au lieu de juger ces faits primitifs à notre point de vue exclusivement européen. De nos jours encore, les cadeaux sont la plus haute expression des hommages et du respect chez les peuples asiatiques.

2° L'épisode du roi Abimélech, qui nous apparaît comme une seconde édition de celui de Pharaon, n'en est pas cependant la reproduction servile. Pour ceux qui sont initiés dans les principes de la vraie exégèse, il n'y a jamais de répétition oiseuse dans les livres saints. La différence entre ces deux récits c'est que, si Dieu intervient également dans l'un et dans l'autre, le second nous montre Abraham sous un jour nouveau, sous celui de pontife réel, c'est-à-dire d'intermédiaire entre Dieu et les hommes coupables (1). Abraham prie donc pour le ravisseur de Sara reconnaissant ses torts, il prie Dieu de lever la punition du roi et de sa cour, et prend ainsi possession de son rôle de pontife de l'humanité, rôle qu'il transmettra à sa postérité, à Israël considéré comme interprète des besoins et des misères des nations auprès du Tout-Puissant (2).

3° Si, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (3), Isaac n'est pas une individualité historique, mais une simple émanation d'Abraham, il n'est pas étonnant qu'il copie son modèle avec une scrupuleuse fidélité. Et pourtant ses rapports avec Abimélech nous offrent une variante ; il ne prend pas l'initiative de la fausse déclaration par rapport à Rebecca. Ce n'est qu'à la suite des informations prises au sujet de sa femme, informations suspectes, qu'il se résout à la faire passer pour sa sœur; preuve manifeste que ce n'est que sous la me-

(1) Genèse, XX, 7 et 17.
(2) Isaïe, LXI, 6 et 11.
(3) Voy. notre *Révélation*, p. 40.

nace d'un danger de mort (1) que les patriarches se permettaient un certain déguisement de la vérité.

4° Le droit d'aînesse *subtilisé*, comme on le prétend, par Jacob, valut-il à son possesseur des avantages matériels? Rien ne le prouve. La double part dans l'héritage paternel, attribuée au premier-né, est une concession ultérieure, édictée seulement dans le Deutéronome (2). Dans l'état patriarcal, le droit d'aînesse n'apportait à son auteur qu'un surcroît de responsabilité. C'est bien sur l'aîné de la famille qu'en retombait tout le poids en l'absence ou à la mort du père. Le mépris même affiché par Ésaü (3) pour cette prérogative prouve suffisamment qu'elle ne conférait nul avantage ou profit palpable.

5° En ce qui concerne la bénédiction paternelle, surprise par un mensonge, le fidèle et impartial exposé du fait nous dit assez que, dans cette conjoncture, Jacob ne fait que céder aux instances maternelles, au risque de s'attirer non pas la bénédiction, mais la malédiction d'Isaac, dont l'engouement pour son aîné est bien connu. Il importe de remarquer encore que le père lui confirme ensuite sciemment, librement, cette bénédiction volée. Il ne trouvait donc rien de répréhensible dans ce désir d'un fils de recevoir les derniers vœux d'un père mourant, d'être l'objet de l'expression suprême des lèvres défaillantes du patriarche. Oui, cette ardeur qui ne recule pas devant le danger d'une manœuvre illicite, mais inspirée par la piété filiale, plaît au père détrompé. Il ne la juge ni criminelle ni répréhensible, car, au lieu d'en faire un reproche à son fils cadet, il s'écrie : « Je l'ai béni, qu'il reste béni (4). » Avons-nous le droit d'être plus sévère que le père déçu dans ses affections les plus chères? N'est-il pas à supposer qu'il reconnaissait dans cette substitution la volonté de Dieu, une sorte de réaction contre le système de la fatalité devenue l'arbitre suprême des droits de la primogéniture? Cette hypothèse n'est pas purement gratuite : le langage solennel tenu par le

(1) Genèse, XXVI, 7 et 9.
(2) Deutér., XXI, 17.
(3) Genèse, XXV, 34.
(4) Genèse, XXVII, 33.

père, la terreur qu'il éprouve à l'arrivée d'Ésaü réclamant les effets de la promesse paternelle (1), sont les indices d'une révolution morale qui s'opère dans la conscience d'Isaac, en le faisant passer violemment de sa croyance aux droits du sang à la foi supérieure dans les prérogatives de l'intelligence, des priviléges de la vertu et du savoir, de ces facultés spirituelles qui valurent ensuite à Israël le titre de fils aîné de la religion.

6° Les relations de Jacob avec Laban sont évidemment toutes en faveur du premier; elles sont résumées d'ailleurs dans leur entrevue finale, dans cette brûlante interpellation adressée par le gendre à son beau-père en présence de tous les siens, et que le rusé Araméen cherche à esquiver en faisant un appel hypocrite aux sentiments de la paternité (2). Il en résulte clairement que c'est Laban qui est l'imposteur, qui ne cesse d'éluder ses engagements, qui, dans son égoïsme, eût renvoyé son gendre, ses filles et leurs enfants les mains vides, si Dieu ne s'était pas chargé de leur cause, si Jacob n'avait pas su, par le travail et par un esprit fertile en ressources, contre-miner les desseins de l'avide fils de Bethuel.

7° Jamais Jacob n'a approuvé les procédés sanguinaires de ses fils à l'égard de la ville de Sichem; il leur inflige, au contraire, un blâme immédiat, et il renouvelle et il confirme sa désapprobation sur son lit de mort, en maudissant la colère de Schiméon et de Levy (3). Le père ne pouvait guère aller plus loin dans la voie de la réprobation d'un acte provoqué, après tout, par le double crime du rapt et du viol dont la cité tout entière était devenue solidaire par une lâche et tacite adhésion.

§ 5. *Théorie des penchants et des conditions ethnologiques du peuple juif par rapport à la morale de l'intérêt.*

A côté de cette justification de détail qui a été faite tant de fois déjà, et pour la juste appréciation de laquelle il faut se

(1) Genèse, XXVII, 33.
(2) Genèse, XXXI, 36-44.
(3) Genèse, XXXIV, 30; XLIX, 5-7.

transporter par la pensée du sein des idées et des nécessités modernes en pleine vie patriarcale et orientale, vient se placer tout un ordre de considérations générales qui changent complétement la physionomie des récits de la Genèse. Ce n'est pas la première fois que nous avons lieu de signaler la découverte de génie faite par nos grands théologiens, à savoir que ces récits primitifs, écho de la Révélation originelle, sont de véritables prodromes de l'histoire du peuple de Dieu (1). Voici en quelques mots la substance de cette théorie. De même que les pères d'Israël eurent à lutter, dans leurs pérégrinations, ici contre les passions brutales, là contre les suggestions de la cupidité, ailleurs contre des fureurs sauvages, enfin au sein même de leur famille contre des prétentions dominatrices, fondées tantôt sur un prétendu droit de naissance, tantôt sur des semblants de bénédictions dont on s'adjugeait le bénéfice exclusif, et qu'ils finirent pourtant par triompher de ces formidables obstacles par une ligne de conduite d'une efficacité souveraine, c'est-à-dire par la seule opposition des ressources d'un esprit pieux et éclairé aux violences des instincts matériels, ainsi que le prouvent surabondamment les agissements d'Abraham et d'Isaac à l'encontre de Pharaon et d'Abimélech, ceux de Jacob contre Laban et Ésaü, de même leurs fils, à travers un pèlerinage bien autrement mouvementé et dramatisé, ne pourront et n'ont pu réellement échapper aux piéges, aux précipices, aux écueils dont leur chemin sera parsemé, que par une défense beaucoup plus intellectuelle que corporelle, par la souplesse, par l'ingéniosité, par l'inépuisable fécondité de leurs moyens de résistance. « C'est la ruse, c'est la fourberie, c'est le mensonge ! » s'écrie-t-on. Non ; c'est la défense de l'esprit contre la matière, c'est la supériorité de la réflexion sur la sensation, c'est la voix de Jacob triomphant des mains d'Ésaü (2), c'est enfin, si l'on veut, la raison moderne luttant victorieusement contre l'antique fatalité. Que, dans l'emploi constant de cet instrument délicat, tout ne soit

(1) Voy. Na'hmanide, commentaire à la Thora, Genèse, *passim*.

(2) Genèse, XXVII, 22.

pas également pur et irréprochable, nous le concédons sans peine. Qu'on le sache bien : l'histoire sainte peint les hommes en grandeur naturelle ; elle n'a aucun goût pour les apothéoses ; elle ne surfait pas ses héros, nous les présentant avec leurs qualités et leurs défauts, avec leur grandeur et leur faiblesse, convaincue qu'ils serviront d'autant mieux de modèles, qu'ils n'affectent pas de proportions surhumaines. Sous ce rapport, l'histoire d'Israël est taillée sur le patron d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Quel est le trait dominant de l'histoire patriarcale? Une protestation continuelle du droit contre la force, de l'intelligence contre la force matérielle, de la raison motivée contre le caprice et le bon plaisir.

Le judaïsme ne peut ni ne doit répudier cet héritage. Ainsi que nous l'avons établi dans nos considérations générales sur la morale révélée (1), nous garderons les deux noms de Jacob et d'Israël, nous garderons le premier, en dépit de la signification de ruse, de dissimulation, de manœuvres cachées, opérées sous le talon (2), qui s'y rattache, tant qu'on prétend nous écraser sous le talon ; nous le garderons comme défense contre les agressions injustes, contre les attaques de l'intolérance, contre les dénis de justice et les persécutions officielles ou secrètes, et tout cela, sans préjudice de notre second, de notre vrai nom, contenant le secret de notre mission nationale, de la lutte éternelle à soutenir pour la plus grande gloire de Dieu, au profit des grandes et immortelles vérités de la religion. Ceux qui reprochent à Israël ses instincts de duplicité feront donc bien de se pénétrer de cette vérité, à savoir qu'il dépend beaucoup d'eux de nous faire déposer cette arme. Que l'on cesse de nous attaquer, et nous serions trop heureux de n'avoir plus à nous défendre. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil attentif sur la légende de Jacob luttant contre l'ange, contre le génie d'Esaü, comme dit la légende. Ce génie ou cet ange qui veut terrasser Jacob sans y parvenir, c'est le génie de la force voulant l'emporter de haute lutte sur

(1) Voy. Ier vol., p. 168-170.

(2) Genèse, XXV, 26. יעקב עקב.

les facultés intellectuelles et morales. Reconnaissant son impuissance, forcé de renoncer à la victoire, il voudrait opérer une retraite pure et simple, c'est-à-dire sans compensation pour tout le mal qu'il a fait, sans rendre hommage au génie de la résistance. Mais ce dernier ne l'entend pas ainsi, et Jacob, qui en est le représentant, dit avec raison à son agresseur : « Non, tu ne t'en iras pas comme cela, tu feras d'abord amende honorable, tu m'accorderas une réhabilitation éclatante aux yeux du monde. » Et l'ange, reconnaissant la justesse de cette exigence, s'empresse d'y faire droit en substituant au nom de Jacob, synonyme de ruse, de machination latente, le nom d'Israël, exprimant la domination franche et méritée : « Tu ne t'appelleras plus Jacob, lui dit-il, de ce nom que ton frère te reprochait comme un crime à propos du double droit d'aînesse et de bénédiction patriarcale subrepticement enlevé par toi (1); tu t'appelleras désormais Israël, et les combats que tu livres aux dieux et aux hommes, en d'autres termes aux rois et aux peuples, aux idées et aux actes du monde profane, seront appréciés à leur juste valeur; on n'hésitera pas à y découvrir le signe d'une supériorité réelle, de la supériorité qui finit toujours par assurer l'empire à l'esprit sur la matière. Ton triomphe dans la bataille religieuse, ton inébranlable fermeté contre les assauts comme contre les tentatives des principes opposés au tien, témoigneront en faveur de la pureté de ta conscience à l'égard de la société civile et politique (2). »

Cette large interprétation de la légende primitive est admise et complétée par la Tradition : elle nous apprend, en effet, que la bénédiction donnée par l'ange à Jacob ne devait pas avoir pour conséquence la suppression pure et simple du nom de Jacob, celui-ci continuant à rester juxtaposé au nom d'Israël (3). Pourquoi? A cause des motifs que nous venons d'indiquer, parce qu'il ne dépend pas d'Israël de se dépouiller de cette peau de renard qui lui a servi d'échappement à tant de piéges,

(1) Genèse, XXVII, 36.
(2) Genèse, XXXII, 29.
(3) Talmud, Berachoth, 12.

à de si redoutables dangers. Les nécessités de l'existence ne nous laissent pas toujours le choix des moyens : partout et toujours on a reconnu le droit de légitime défense contre ceux qui en veulent à notre vie ou à notre mission, qui est la vie par excellence. Le descendant du patriarche restera donc Jacob vis-à-vis les entreprises de la persécution, Jacob en face des proscriptions de la haine, Jacob en présence des procédés systématiquement malveillants de l'avidité, de la cupidité de ceux qui lui vendent à prix d'or le droit de se mouvoir, de respirer; mais il saura être Israël en regard de l'émancipation si longtemps attendue, Israël au milieu des peuples justes et bienveillants brisant ses chaînes, lui ouvrant à deux battants les portes de la civilisation; Israël par son empressement à s'associer à toutes les nobles causes, par son désir de concourir à l'accroissement du bien-être social; Israël par sa constante fidélité à sa loi et à sa foi, dont il doit défendre l'intégrité contre les séductions modernes, non moins qu'il sut la maintenir jadis contre les invasions ennemies.

Passant de la théorie à la pratique, nous sommes tout disposés à reconnaître que la subordination finale du nom de Jacob à celui d'Israël doit être pour nous l'objet d'une constante préoccupation. Peut-être même réclame-t-elle de nous certaines modifications dans notre conduite que les vrais principes de religion et de morale nous rendront faciles à réaliser. Il faut savoir en convenir, tout n'est pas faux dans les allégations relatives aux allures tortueuses, aux procédés de dissimulation du peuple juif. Ce n'est pas impunément qu'on subit l'influence accablante de plusieurs siècles d'oppression, d'une situation contraire au droit de la nature et des gens. C'est encore dans notre légende que nous puisons cet enseignement : elle nous dit que, dans la lutte soutenue par Jacob contre l'ange, celui-ci lui démit la hanche, et, à la suite de cette fracture, il fut réduit à cette *démarche claudicante* qu'il garda jusqu'au lever du soleil (1). Et, pour ne laisser aucun doute sur l'importance de la leçon contenue dans ce fait légendaire, l'Écriture a soin

(1) Genèse, XXVII, 32.

de le rattacher à une prescription pratique, à la prohibition alimentaire du tendon (גיד הנשה) : « Les israélites ne devront pas s'en nourrir, à cause de l'accident arrivé à la hanche de Jacob (1). » Ainsi, sous la fiction, sous la forme symbolique, se cache une vérité, une idée profonde, une leçon dont l'influence doit se perpétuer au sein du Judaïsme. Et quelle est cette leçon? La voici en peu de mots. De même que les israélites devront s'abstenir d'un aliment qui rappelle l'infériorité du patriarche dans sa lutte avec l'ange, de même il doit y avoir prohibition d'user d'un aliment moral rappelant la claudication de l'esprit, contraire à la droiture, antipathique à la sincérité et à la franchise. C'est ce que nous indique encore la double dénomination d'Israël et de Jacob employée dans cette disposition législative. N'est-ce pas un étrange accouplement en regard même de la substitution faite au dernier par le premier de ces deux noms? Eh bien! il n'a plus rien de singulier si, comme nous le pensons, il sert à confirmer l'antinomie récemment formulée. Les fils d'Israël, semble-t-il nous dire, c'est-à-dire le Judaïsme émancipé, ayant sa place libre à l'air et au soleil, doit se préserver des conséquences de l'infirmité contractée par Jacob, infirmité qui doit fondre et disparaître aux rayons bienfaisants de l'égalité et de la liberté.

CONCLUSION DE LA MORALE DE L'INTÉRÊT, ENVISAGÉE AU POINT DE VUE NATIONAL.

Nous savons maintenant à quoi nous en tenir au sujet de ce type du juif fourbe et rusé, honni par les peuples fanatiques du moyen âge, et faisant encore partie du bagage scénique et romantique de la littérature moderne. Il y a du vrai dans ce type, mais du vrai mêlé de beaucoup de faux. Ce qui est réel, c'est cet esprit souple, ingénieux, fertile en ressources, habile à s'assimiler les situations les plus diverses, trouvant en lui-même des moyens de résistance à opposer à toutes les agres-

(1) Genèse, XXXII, 33.

sions, faisant tête à la violence comme à la perfidie, ne se laissant abattre ni par les échecs civils ni par les défaites politiques, arrivant au but par une persévérance sans relâche. Ce qui est encore vrai, c'est la tradition de Jacob, de Jacob triomphant de ses ennemis par des moyens indirects, détournés, exigeant un grand déploiement de patiente activité jointe à un génie inventif, qui viennent à bout de la mauvaise volonté comme des hostilités latentes ou patentes des Labans de tous les temps. Ce qui est encore vrai, c'est l'héritage des qualités d'économie et de parcimonie avec lesquelles Jacob jeta les fondements de sa fortune. Ce n'est pas, en effet, au désir peu noble de thésauriser, d'accumuler des trésors improductifs, que cédèrent les patriarches. Non, leur but était plus moral : ils étaient mus par la double pensée d'entourer leur famille d'un peu de bien-être, d'une modeste aisance, et de pouvoir faire face aux situations imprévues, aux conjonctures difficiles. A l'exemple de Jacob employant sa fortune pour acheter la bienveillance d'Esaü, Israël a dû concentrer ses facultés sur les procédés de l'acquisition des richesses, non pas pour les couver avec la sollicitude malsaine de l'avare, non pas pour se livrer au rôle de Shylock, rôle qui lui est faussement imputé, mais pour attirer dans sa demeure, autour de son foyer, un rayon de ce soleil qui, en dépit du proverbe, ne luisait pas pour lui, pour acheter ensuite à prix d'or la tolérance de ses oppresseurs, qui, plus impitoyables qu'Esaü, ne cessaient de tenir l'arrêt de proscription et le glaive de la persécution suspendus sur sa tête.

A cet égard, la verte réplique adressée par Jacob à Laban n'a perdu pour nous ni son esprit ni son opportunité : « Quel « est mon péché, quel est mon crime, peut-il dire au monde « ennemi, pour que tu me poursuives avec une telle furie? Tu « as fouillé tous mes effets : y as-tu trouvé quelque chose qui « t'appartienne? Dépose-le donc ici, devant tes partisans et les « miens; qu'ils prononcent entre nous deux. Voilà bien vingt « ans (lisez vingt siècles) que je vis chez toi..... Tes chèvres « et tes boucs n'ont pas avorté; ce n'est pas moi qui ai mangé « les béliers de ton troupeau. T'ai-je jamais rapporté des bêtes

« déchirées? Non, c'est moi qui supportais ces dommages;
« c'est à moi que tu réclamais et les vols du jour et ceux pra-
« tiqués pendant la nuit. Pendant le jour, j'étais exposé aux
« chaleurs brûlantes; pendant la nuit, au froid et aux in-
« somnies. J'ai passé vingt ans (vingt siècles) dans ta maison,
« te servant comme un esclave, quatorze ans pour tes deux
« filles (réduit à la condition servile par les deux filles du Ju-
« daïsme, le christianisme et l'islamisme), six ans pour ton
« bétail (pour la fondation et le développement du négoce des-
« tiné à devenir la rançon d'Israël), et c'est dix fois que tu as
« changé les conditions de mon salaire (les lois relatives à la
« position civile et au statut personnel de l'israélite). Et si le
« Dieu de mon père, le Dieu d'Abraham, le redouté protecteur
« d'Isaac, n'était venu à mon secours (si la Providence n'avait
« pas déjoué les desseins homicides des religions qui avaient
« juré l'extermination du peuple de Dieu), tu m'aurais renvoyé
« les mains vides (les lois de proscription et de confiscation
« n'eussent pas été levées). Dieu a vu ma misère et mon labeur,
« et il a décidé en ma faveur (1). » Qu'est-ce que Laban ré-
pond à cette expression de l'indignation de sa victime? Est-ce
qu'il la conteste? est-ce qu'il y oppose une dénégation, ou même
une protestation quelconque? Nullement : il se borne à faire
appel aux bons sentiments de son gendre; il lui propose une
réconciliation sincère, basée sur les bons procédés mutuels, sur
une amitié qui doit être à l'épreuve de la distance et de la
durée. Jacob accepte sans hésitation comme sans rancune ces
propositions de paix; il fait même les frais de cette réconcilia-
tion. C'est lui qui tue le veau gras, qui invite Laban et ses amis
au banquet de l'union et du rétablissement de la paix domes-
tique (2).

Faisons donc comme notre père, allons au-devant de tout
rapprochement franc et sincère; ne repoussons nulle ouver-
ture, si douteuse fût-elle, qui nous est faite au nom de la
concorde; n'opposons jamais une fin de non-recevoir au
moindre appel qui nous est adressé au nom de la fraternité

(1) Genèse, XXXI, 36-41. (2) Genèse, XXXI, 54.

humaine, sous la seule réserve, encore imitée de Jacob, de maintenir notre individualité, de ne pas renier notre passé, de le défendre contre les calomnies et les insinuations perfides, de protester avec énergie, au nom de nos pères comme pour nous-mêmes, contre des imputations odieuses, de rétorquer contre Laban ses soupçons et ses reproches d'improbité, de leur opposer nos labeurs, nos peines, nos sueurs, la mauvaise foi de nos persécuteurs, la dure nécessité de recourir aux expédients pour gagner notre existence, pour payer l'air et le soleil qu'on nous mesurait d'une main si avare, et finalement de manifester notre ferme résolution d'opérer sans arrière-pensée la substitution pleine et entière du nom d'Israël à celui de Jacob, comme don de joyeux avènement offert à la nouvelle société civile, politique et religieuse.

Voilà une digression un peu longue; on nous la pardonnera par égard pour la gravité du sujet, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la probité, de l'honneur national, si souvent mis en question par les détracteurs du Judaïsme. D'un côté, nous nous sommes efforcé de mettre en lumière la doctrine vraie, constante sous la diversité des formes et des organes de la Révélation, se perpétuant à travers les siècles et les cycles, formulée par l'Écriture, recueillie et amplifiée par la Tradition, qui voit dans la probité le premier point de l'interrogatoire à subir par l'homme au jugement dernier, qui consacre par l'exemple le précepte biblique : « Dire la vérité dans son cœur. » De l'autre, nous avons instruit à nouveau le procès de tendance fait au Judaïsme, jaloux de ne soustraire aucune pièce du dossier. A la double imputation concernant la duplicité patriarcale, devenue ensuite le vice ethnologique de la race juive, nous avons répondu par l'acceptation formelle de cette solidarité des patriarches avec leur descendance, et dans cette solidarité nous avons reconnu l'une des conditions de la mission et surtout des épreuves du peuple juif. Faisant passer de la théorie à la pratique la thèse développée sur les éléments constitutifs de la race israélite (1), nous les avons symbolisés

(1) Voy. 1er vol., p. 166-187.

dans les deux noms patronymiques de Jacob et d'Israël, celui-ci correspondant aux vraies destinées du Judaïsme, à sa tâche religieuse et spirituelle; celui-là en rapport avec la vie militante du dernier des trois patriarches, non moins qu'avec l'existence accidentée, dramatique, pleine de péripéties, représentant la faiblesse luttant contre la force, la minorité contre des majorités écrasantes, la souplesse et la flexibilité rationnelles contre les conséquences d'une prédestination, pour ne pas dire d'une inexorable fatalité. Ce qui nous rassure quant aux résultats de cette lutte mémorable, c'est la supériorité définitive du nom d'Israël sur celui de Jacob, en d'autres termes, le triomphe certain de la grande mission du peuple de Dieu sur les nécessités douloureuses, mais temporaires, d'une situation exceptionnelle.

CHAPITRE VI. — Le Travail.

Nous allons clore notre exposé de la morale sociale révélée par quelques considérations sur le travail, qui a sans conteste droit de cité dans la morale individuelle, le travail étant l'une des conditions mêmes de l'existence, mais dont l'importance et les hautes obligations ne produisent tous leurs effets qu'au sein de la collectivité et de la solidarité humaines. Par son double caractère d'universalité et de continuité, le travail est digne de former le couronnement de l'édifice que nous avons essayé d'élever avec les matériaux de l'Écriture et de la Tradition.

§ 1^er^. *Le travail d'après la Bible.*

Que le travail est la loi primordiale des individus comme de l'humanité tout entière, ceci ne fait point doute. Le récit lapidaire de la Genèse nous en offre le double témoignage, avant et après la chute d'Adam. Oui, même avant sa déchéance, et lorsque le paradis lui est assigné pour résidence, Dieu lui

enjoint de cultiver le jardin d'Eden (1). Puis son arrêt de condamnation est accompagné de cette clause : « C'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain (2). » Arrêtons-nous un instant devant cette double affirmation du travail, laquelle nous en révélera peut-être la vraie loi. Nous en dégageons tout d'abord cette idée qu'il n'est pas vrai, comme le prétendent certains théologiens, que le travail est un châtiment, une expiation imposée à Adam coupable et déchu. On aurait tort de baser cette assertion sur le verdict biblique, puisque dans le paradis même l'homme devait travailler. Ce qui est vrai, le voici : le travail est d'essence divine, indépendant du temps comme de l'espace; mais il varie dans ses formes et selon le but assigné à sa direction. C'est ainsi que dans la première phase de la vie adamique le travail était moins un labeur manuel, fatigant et pénible, qu'une haute et intelligente direction, comme cela semble résulter du texte même qui nous l'indique : « Dieu place l'homme dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le *surveiller*. » Il y a là en germe le travail intellectuel, le plus conforme à la nature de l'homme, le travail mis en relief par la raison moderne, le travail noble des organes spirituels, s'affranchissant de plus en plus de l'effort matériel. Dans la seconde phase, après la chute, suivie de la condamnation d'Adam, c'est le travail du corps, pénible, douloureux, épuisant, par suite des obstacles qu'il rencontre sur sa route et dont il faut triompher. Ce dernier est réellement un travail d'expiation, nous mettant en lutte continuelle avec les hommes comme avec la nature sauvage. Faut-il admettre maintenant que cette seconde forme s'est complétement substituée à la première? faut-il prendre à la lettre le texte qui dit : « Dieu chassa l'homme du jardin pour lui faire travailler la terre dont il avait été tiré (3) »? Lui est-il interdit à tout jamais d'aspirer au retour de sa situation première, et même de la réaliser en partie? La réponse à cette question nous est fournie par le partage d'attributions qui se

(1) Genèse, II, 15.
(2) Genèse, III, 19.
(3) Genèse, III, 23.

fait entre les fils d'Adam, Caïn et Abel, celui-ci se faisant pasteur, celui-là agriculteur. On ne saurait nier que l'occupation choisie par Abel participe de la première forme bien plus que de la seconde, du labeur purement terrestre échu à Caïn. Le berger est plutôt un directeur qu'un travailleur ; le métier qu'il remplit, et qui, sous le rapport matériel, se borne à la recherche d'un bon pâturage et à une certaine sollicitude pour le bien-être de son troupeau, le porte à la contemplation, est un acheminement vers l'activité des facultés intelligentes, en les dirigeant du côté des faits qui exigent plus d'attention que de vigueur physique. Aussi l'Écriture ne fait-elle pas mystère de ses préférences pour ce genre de vie, qui fut adopté par les patriarches et leurs descendants. Cela ne veut pas dire qu'il faut abandonner le travail terrestre ; non, puisque nous les voyons mener de front la vie nomade du pasteur et la vie sédentaire du laboureur (1), accorder la priorité dans leurs bénédictions à la rosée du ciel et à la fécondité de la terre (2). Mais, en nous racontant avec une certaine complaisance les occupations pastorales de nos premiers pères, la Bible tient évidemment à nous recommander celles qui provoquent la mise en œuvre de l'entendement plus que celle de la force musculaire. La pensée de la Genèse par rapport à la théorie du travail peut donc se résumer dans les deux points suivants : loi primordiale et absolue du travail, prédominance de l'activité métaphysique sur le labeur physique.

Passons du livre de la Genèse à la Loi mosaïque proprement dite, afin de nous édifier sur la part qui y est faite au travail en général. Une première remarque à faire, c'est que, chaque fois qu'il y est question du repos et du chômage du Sabbath, on ne manque pas d'y ajouter la mention du travail des six jours : « Tu travailleras six jours et tu te reposeras le septième (3). » Telle est la formule de ce commandement à double fin, mettant en regard du repos sabbathique le labeur des autres jours. Mais ce n'est pas tout : le législateur divin

(1) Genèse, XXVI, 12.
(2) Genèse, XXVII, 28.
(3) Exode, XX, 9; XXXI, 15; XXXV, 2; Lévit., XXIII, 3; Deutér., V, 13.

a soin de mettre cette double clause sous le patronage du Dieu créateur. « Dieu lui-même, dit-il, créa le monde en six jours, et se reposa le septième (1). » Est-il une plus noble sanction du travail humain? Ajoutons que, relativement au principe, à la nécessité et à la sainteté du travail, la Loi ne fait aucune distinction entre le travail noble et le travail roturier. Tu feras *tout* ton ouvrage pendant les six jours, tu n'en feras *aucun* le septième : voilà la formule générale. Faudra-t-il y voir le désaveu du principe que nous venons de soutenir au nom de la Genèse, la négation de la supériorité du travail intellectuel sur le travail manuel, du labeur directeur sur l'occupation servile? Nullement. Moïse parle en législateur pratique; il rédige son code à l'usage des masses, qu'il tient à unir et non pas à diviser par cette loi salutaire.

Celle-ci d'ailleurs doit être appliquée dans la Terre Sainte, au milieu d'une nation constituée, appelée à se suffire et, par conséquent, obligée de renfermer dans son sein tous les métiers, tous les éléments du mécanisme social. Aussi l'agriculture monte-t-elle du second rang au premier, en tant que condition essentielle de toute société organisée. Les lois territoriales devaient dès lors occuper la place notable qui leur est assignée dans toute législation humaine, et les biens de la terre deviennent la récompense d'Israël pieux et vertueux, de même que la privation des richesses territoriales constitue le châtiment direct des violations morales et religieuses. Qu'on ne se hâte pas cependant d'en conclure à l'exclusion ou du moins à l'infériorité de l'activité intellectuelle. C'est, tout au contraire, sa supériorité que nous en ferons découler. Il suffira pour cela de rappeler les considérations développées à propos du dogme de la rémunération (2). Il a été démontré que la prospérité matérielle, loin d'avoir son but en elle-même, n'est qu'un échelon par lequel on s'élève à la possession des biens de l'esprit, à la perfectibilité spirituelle prenant son libre essor, à mesure qu'elle se dégage des entraves du souci et des préoccupations

(1) Genèse, II, 2; Exode, XX, 10; XXXI, 17; Deutér., V, 14.

(2) Voy. notre *Providence et Rémunération*, p. 259-263.

vulgaires. Cela signifie que l'homme ou, pour mieux dire, le peuple craignant Dieu sera d'autant plus exempt de ce travail servile imposé à Adam après sa chute qu'il aspirera davantage à celui qui fut son lot dans le paradis, avant sa condamnation. Une autre preuve de la priorité du travail intellectuel sur le travail manuel jaillit de la source même de la langue sacrée, du terme *Aboda* (travail, service, labeur, activité), appliqué à l'ensemble des rapports de l'homme avec Dieu, et notamment à l'adoration, aux cérémonies du culte public. On sait avec quelle fréquence il est employé soit pour désigner le service du tabernacle, échu en partage aux Cohénim et aux Lévites (1), soit pour exprimer la piété et la fidélité religieuse du peuple tout entier (2). N'est-ce pas un véritable ennoblissement du travail que d'en appliquer la dénomination à ce qu'il y a de plus élevé, de moins matériel dans le labeur humain? Ne dirait-on pas que, dans son désir de sanctifier l'idée du travail, le génie de l'Écriture a pensé ne pouvoir mieux atteindre ce but qu'en confondant dans une dénomination commune le travail sacré et le travail profane, l'effort qui nous enlève vers les hauteurs sereines de la contemplation divine et la tâche usuelle, simple et vulgaire, au moyen de laquelle nous donnons satisfaction à nos obligations les plus terrestres?

Pour ne pas tomber dans des redites, nous nous abstiendrons des abondantes citations que nous fournit à ce sujet le livre des Proverbes et que nous avons déjà invoquées en parlant de la paresse opposée au travail (3). Nous rappellerons seulement cette vérité que la Loi et la coutume se rapprochent par tant de côtés, par tant de points de contact, qu'elles peuvent se servir mutuellement de contre-épreuve. Aussi la doctrine de Moïse et les maximes du sage fondées sur l'expérience se fortifient-elles tour à tour par l'identité de leurs enseignements. Autant l'auteur s'élève avec indignation contre la paresse, en faisant toucher du doigt les conséquences dé-

(1) Nombres, III, 7, 8, 31 et 36; IV, 4, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 39, 43, 47, 49, etc.

(2) Exode, III, 12; VII, 16 et 26; VIII, 16; IX, 1 et 13; X, 3 et 24; XIII, 5; XXIII, 25; Lévit., XXV, 42 et 55; Deutéronome, XXVIII, 47.

(3) Voy. plus haut, chap. V, § 1.

sastreuses, nous la montrant aboutissant fatalement à la misère, aux haillons, à la dégradation humaine, autant il prend à tâche de louer, de glorifier l'activité corporelle et spéculative chez l'homme comme chez la femme. La Loi et la coutume, la révélation et la raison sont donc d'accord pour nous prescrire une vie laborieuse, salutaire pour les organes physiques et pour les facultés de l'âme.

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter à ces témoignages positifs l'écho magique de la poésie sacrée ; en voici quelques spécimens : « Ceux qui sèment dans les larmes moissonneront dans la joie; il (le laboureur) s'en va triste, courbé sous la charge de la semence à jeter dans son champ, mais il s'en revient tout joyeux, pliant sous le faix des gerbes (1). — Heureux, doublement heureux l'homme qui jouit du labeur de ses mains (2). »

Terminons cette revue biblique sur le travail par l'expression de la pensée du prophétisme. Sous quel aspect nous dépeint-il la palingénésie d'Israël ? Sous celui d'un pays bien cultivé, d'un sol plantureux où les champs de blé viennent alterner avec de riches vignobles, où les arbres fruitiers côtoient les grasses prairies nourrissant de magnifiques troupeaux, où les granges et les celliers regorgent des trésors de la terre, tandis que le gros et menu bétail fait retentir de ses mugissements les montagnes et les vallées d'alentour (3). Or, l'exploitation de ces grands biens exige des soins, des travaux, des efforts plus ou moins bénis par la Providence, mais pourtant indispensables. On nous opposera peut-être certains passages d'Isaïe où le prophète semble vouer à cette culture les esclaves, les ennemis d'Israël, ses anciens maîtres réduits à la servitude (4). Mais cette objection disparaît devant la saine interprétation des textes : d'abord il n'est pas question ici d'un esclavage forcé, de captifs subissant la loi du vainqueur, mais d'une sujétion volontaire, ce qui n'est pas la même chose. Le Voyant annonce que les fils de l'étranger, les descendants des

(1) Psaumes, CXXVI, 5.
(2) Psaumes, CXXVIII, 2.
(3) Voy. Isaïe, Joël, Michée, Zacharie, *passim*.
(4) Isaïe, XLIX, 23; LX, 10-14; LXI, 5.

oppresseurs d'Israël, viendront lui offrir spontanément leurs services, soit pour la construction des cités, soit pour la culture des terres et l'élève du bétail. Mais quelle est la cause capable de produire ce miracle d'abnégation et de dévouement? Le Prophète n'en fait pas mystère : ce sera la conviction de la supériorité morale d'Israël, supériorité qui aura son expression dans le titre de pontife, de chambellan du Seigneur (1). Qu'est-ce à dire? Que les nations, rendant hommage aux qualités et aux facultés spirituelles de la race israélite, cesseront de contester sa vocation, sa mission réelle au sein de l'humanité. Mieux avisées que par le passé, elles iront jusqu'à lui faciliter l'accomplissement de sa tâche, en s'abstenant d'entraver le développement de ses aptitudes spéciales par des réclamations élevées au nom du travail manuel. Ce n'est donc pas l'inaction, l'indolence, l'oisiveté que les organes de la prophétie nous promettent à titre de récompense, mais seulement la diminution du labeur matériel au profit de l'activité de l'esprit, tendant vers l'amélioration progressive de l'immense domaine du vrai et du bien, se réalisant par un essor nouveau vers les sphères de la théodicée et la science spéculative. Et cette conception sublime de la régénération nationale, objet de la double affirmation de la Loi et des prophètes, n'est-elle pas, après tout, le *desideratum* de la société moderne? N'est-elle pas le but suprême de toutes les aspirations, de toutes les conquêtes déjà réalisées dans le grand chantier du travail humain, se résumant dans l'affranchissement graduel des diverses catégories sociales des servitudes de la matière, pour les désaltérer de plus en plus à la source vivifiante du progrès intellectuel et moral ?

§ 2. *Le travail d'après la Tradition.*

En passant à l'exposé des idées traditionnelles en matière de travail, il importe tout d'abord de nous rendre compte de la manière dont elle conçoit la loi du travail. A nous en tenir

(1) Isaïe, LXI. 6.

à la théorie de la Mischna, première forme de cette Tradition, le travail serait réellement une punition, une expiation imposée à l'homme déchu de son rang primitif. Voici, en effet, comment elle s'exprime sur ce point : « R. Schiméon ben Eléazar « dit : Avez-vous jamais vu les animaux et les oiseaux exercer « une profession ? Non ; ils trouvent leur subsistance sans le « moindre effort. Ils ne sont pourtant que les serviteurs de « l'homme ; à plus forte raison celui-ci, qui est le serviteur de « Dieu, devrait-il être affranchi de l'obligation du travail. « Malheureusement sa déchéance morale lui a fait perdre ses « droits à la subsistance spontanée (1) ».

Cela semble vouloir dire clairement que le travail est un châtiment, une cause d'infériorité pour l'homme comparé à la bête. Mais n'est-ce pas un démenti infligé à la proposition soutenue plus haut par rapport à l'obligation absolue du travail, même dans le paradis ? Nullement : la distinction que nous avons établie entre le travail édénien et le travail terrestre subsiste dans toute sa rigueur. Ce que l'on déplore ici dans la Mischna comme un signe de décadence, c'est précisément ce dernier mode, ce labeur corporel, pénible, épuisant, imposé par les nécessités de la vie physique et organique. Nous allons, du reste, en avoir la preuve dans la fin de cette Mischna. Pour compléter sa pensée au sujet de la loi du travail, elle fait suivre l'opinion précitée de R. Schiméon ben Eléazar de celle de R. Nehoraï dont voici les termes : « Pour moi, dit-il, je laisse de côté tous les arts et métiers manuels, et je consacre mon fils à l'étude exclusive de la Thora, dont l'usufruit nous est assuré pendant cette vie, tandis que le capital reste en réserve pour la vie future (2). » Or cette divergence d'opinion entre les deux Tanaïm tient à la grave question des rapports du travail temporel avec le travail spirituel, question qui a été débattue contradictoirement et avec une grande précision dans le passage talmudique que voici : « Nos maîtres ensei- « gnent ceci : Pourquoi est-il écrit dans le livre de la Loi

(1) Kidouschin, chap. IV, Mischna finale ; Talmud, *ibid.*, 82. (2) *Ibid.*

« Tu rentreras ta récolte, etc. (1) ? » Est-il à présumer que « quelqu'un au monde négligera ce soin ? Cette recommanda- « tion a pourtant sa raison d'être. En effet, ailleurs il est « dit : « Que le livre de la Loi ne quitte jamais ta bouche (2). » « Afin qu'on ne prenne pas cette prescription à la lettre, l'Écri- « ture a jugé à propos d'en limiter le sens en nous invitant à « nous occuper de la rentrée de la moisson et de la récolte, en « protestant de cette façon contre l'absorption complète de « l'homme par l'étude de la Thora, contre cette incurie radicale « des conditions de la subsistance. » Il est vrai que ce thème, développé par R. Ischmaël, est contredit par R. Schiméon ben Yohaï. Ce dernier nous dit ceci : « Est-il possible à l'homme qui « s'occupe tantôt des semailles, tantôt des labours, aujourd'hui « de la moisson, demain de l'engrangement, un autre jour du « battage du blé, lui est-il possible de se livrer à l'étude et aux « méditations saintes ? — Mais comment faire alors ? lui objecte- « t-on. — Comment faire ? répond le rigide docteur ; s'en « remettre à la volonté divine, qui saura bien nous fournir le « moyen et les personnes propres à nous remplacer dans l'ac- « complissement de ces soins vulgaires. Nous en avons reçu « l'assurance de la bouche même des prophètes, nous disant : « Les étrangers mèneront paître vos troupeaux, les barbares « deviendront vos laboureurs et vos vignerons (3). » Par con- « tre, le père des prophètes a soin de nous prévenir que, si nous « désertons la loi de Dieu pour nous laisser absorber par les « préoccupations matérielles, nous serons réduits à faire par « nous-mêmes non-seulement notre propre besogne, mais eu- « core celle d'autrui. « Tu serviras ton ennemi, dit Moïse à « Israël coupable et infidèle (4). »

Cette discussion de principe a d'autant plus d'importance qu'elle met en présence les deux opinions générales en matière de travail : celle du travail spirituel exclusif, ne professant que du dédain pour la matière et les nécessités corpo-

(1) Deutér., XI, 14.
(2) Josué, I, 8.
(3) Isaïe, LXI, 5.
(4) Deutér., XXVIII, 48 ; Talmud, Berachoth, 35.

relles, telle qu'elle est formulée par R. Schiméon ben Yo'haï, le chef de l'école mystique, et celle du travail temporel, non plus exclusif, pesant de tout son poids dans le plateau opposé, mais contenu dans les limites du nécessaire et du raisonnable, allié au labeur de l'esprit. Il importe maintenant de savoir de quel côté penche la Tradition, laquelle des deux thèses soutenues a son approbation. Or la conclusion du susdit passage est formelle ; c'est Abaï qui prononce le jugement définitif en ces termes : « Beaucoup ont suivi le conseil de R. Ischmaël et s'en sont bien trouvés ; d'autres ont préféré se conduire d'après le précepte de R. Schiméon ben Yo'haï et ont échoué (1). » On ne saurait se prononcer plus nettement dans le sens de l'alliance du travail temporel avec le travail spirituel et contre l'exclusivisme de ce dernier, professé par les mystiques. C'est, comme presque toujours, l'opinion la plus sage et la plus pratique, tenant également compte des exigences de l'âme et du corps, qui a prévalu dans la doctrine rabbinique. Nous la trouvons traduite avec une énergique concision dans la proposition suivante : « Celui qui se nourrit du labeur de ses mains l'emporte sur l'homme qui ne sait que craindre Dieu, celui-ci étant qualifié par la Bible d'homme heureux, celui-là honoré de la double épithète d'homme heureux et prospère (2) », c'est-à-dire acquérant des droits à la félicité terrestre et céleste. Prise à la lettre, cette proposition frise l'hétérodoxie, en mettant le travailleur vulgaire et corporel au-dessus de l'homme vivant de la crainte de Dieu, s'adonnant tout entier à la vie sainte et contemplative. N'est-ce pas en opposition avec la doctrine constante de la Loi écrite et orale, adjugeant à la crainte de Dieu la palme de la vertu? Eh bien! l'objection s'évanouit aussitôt que cet état comparatif se rapporte à deux personnes dont l'une, fidèle au thème de Ben Yo'haï, concentrerait toutes ses facultés sur la religion et le culte, sans se soucier le moindrement de la satisfaction de ses besoins personnels ou de famille, exposée,

(1) Talmud, Berachoth, *u. s.*

(2) Talmud, *ibid.*, 8 ; cf. Eïn Yacob et les commentateurs.

par conséquent, à la misère ou même à la mendicité, situation toujours fâcheuse pour le prestige de l'autorité morale; l'autre, au contraire, adoptant pour ligne de conduite le conseil de R. Ischmaël, donne à l'étude et à la piété ce qu'il peut leur donner, mais sans aller jusqu'à s'en reposer pour sa subsistance et celle des siens sur un miracle du ciel ou sur la bienveillance des hommes. Pénétré de la nécessité de la conciliation des réclamations physiques avec les revendications métaphysiques, il sait faire la part des biens de la terre, grâce à son travail positif, comme celle des biens spirituels auxquels il consacre ses loisirs et le meilleur de son intelligence. C'est lui qui marche d'un pas ferme dans la voie de Dieu; il mérite, il aura la jouissance des deux mondes, puisqu'il satisfait à la double exigence du corps et de l'âme.

Partant de ce principe, la Tradition glorifie le travail sous toutes ses formes, n'en dédaignant aucune, nous disant qu'il vaut mieux se faire équarrisseur que de se renfermer dans l'inaction par un sentiment de fausse dignité (1); elle veut qu'on aime le travail (2); elle enseigne qu'il honore ceux qui s'y soumettent (3); elle fait mieux encore : dans le travail matériel, art, métier ou profession quelconque, elle reconnaît la garantie du travail intellectuel et moral; elle nous le dit par une bouche des plus autorisées : « La Thora, qui n'est pas accompagnée d'un gagne-pain, est exposée à la ruine et au péché (4). » Sans profession, sans moyens d'existence, ajoutent les commentateurs, on tombe dans la misère, ce terrible écueil de la vie contemplative, et la misère aboutit parfois fatalement à la spoliation, au vol, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus opposé à l'esprit de la Thora.

Tel est donc le dernier mot de la doctrine traditionnelle, tout en l'honneur et au bénéfice de la notion du travail. Jamais elle n'approuve l'oisiveté, l'inaction, l'indolence; elle les flétrit, au contraire, au nom de la Loi, au nom de la religion et de la morale, glorifiant partout et toujours la bienfaisante

(1) Talmud, Pessa'him, 113.
(2) Aboth, I, 20.
(3) Talmud, Guittin, 67.
(4) Aboth, II, 2.

activité. Que si quelques-uns de ses interprètes semblent disposés à surfaire la tension, l'effort intellectuel aux dépens du travail corporel, ils sont aussitôt désavoués, déclarés visionnaires, ainsi que nous le démontrent la désapprobation de l'opinion de R. Schiméon ben Yo'haï et l'approbation de celle de R. Ischmaël, conforme à la vérité juste et pondérée. Disons-le bien haut cependant, l'erreur du premier n'est pas si profonde ni si étrange, puisqu'elle est dans le sens des plus pures aspirations de la vie spéculative, le point culminant de cette émancipation progressive de l'effort corporel au profit du développement non moins progressif des facultés mentales.

En résumant la doctrine traditionnelle, nous ferons observer qu'elle s'efforce de donner corps à la pensée biblique en la traduisant en prescriptions positives, en nous présentant, sous une forme nouvelle et mieux accusée, l'indication du double mode de l'activité humaine et l'indispensable alliance du travail intellectuel avec le labeur manuel. On peut, du reste, se faire une idée de la haute signification attachée à la notion du travail par l'assertion talmudique suivante : « Les sages et leurs disciples n'ont de repos ni dans ce monde ni dans le monde futur (1). » Faire du travail la loi des deux mondes, la règle immuable de l'existence matérielle et de l'existence spirituelle, n'est-ce pas lui attribuer le règne du fini et de l'infini?

§ 3. *Des conditions de l'alliance du travail matériel avec le travail intellectuel.*

Une dernière question à résoudre, c'est celle de savoir quels sont les meilleurs moyens de réaliser cette alliance des deux formes de l'activité humaine. La solution, nous l'avouons, n'est pas des plus faciles : car on a beau faire, on se trouve toujours en face du problème des rapports de l'esprit avec la matière. Cet antagonisme, dont les effets agitent et ébranlent

(1) Talmud, Berachoth, fin.

l'homme interne, ne perd rien de sa force en passant des profondeurs du *moi* dans la sphère de l'action visible et tangible. L'esprit tire d'un côté, la matière de l'autre: le corps et l'âme sont également jaloux de maintenir leurs droits, de se défendre contre les empiètements. Le travail temporel n'est pas plus propre à l'amélioration du domaine métaphysique que la spéculation n'est faite pour le perfectionnement de la force musculaire et des aptitudes corporelles. Nous trouverons peut-être la simplification, sinon la solution de la difficulté, dans un passage de la Mischna, faisant partie de cette série de propositions dont l'ensemble constitue la théorie du travail selon la Tradition. Il y occupe même la place la plus apparente, figurant à la tête des textes déjà cités : « R. Méir conseille aux pères de donner à leurs fils un état qui ne soit ni malpropre ni pénible (1). » Pourquoi? Évidemment pour éviter le fâcheux contraste qui résulte de ces occupations grossières avec la pureté jointe à la nature impondérable de l'âme.

Plus on la maintient dans les conditions de son état originel, plus il reste de la marge pour la culture spirituelle, pour la vie immatérielle (2). Ce docteur, en outre, est préoccupé de la difficulté d'échapper aux conséquences des deux opinions extrêmes professées au sujet de la loi du travail, l'une par R. Eliézer, qui voit dans le travail une déchéance réelle qu'il faut savoir accepter comme une condition fatale; l'autre par R. Nehoraï, qui, rejetant cette idée absolument, penche vers l'abîme ouvert sous les pas de ceux qui sacrifient la réalité à la contemplation (3). Il pense trouver le *mezzo termine* dans le choix d'une profession qui ne soit ni pénible ni répugnante, de nature à laisser aux facultés de l'âme leur élasticité non moins que leur intégrité. Mais, objectera-t-on, qui se chargera donc des rudes métiers, des travaux fatigants et répulsifs? C'est pour répondre à cette objection que le Talmud émet ici la proposition suivante : « Nul métier, si dégoûtant qu'il soit, ne peut être sup-

(1) Kidouschin, chap. IV, Mischna, fin.
(2) *Ibid.*; cf. le comment. Me'harscha.
(3) Voy. le paragraphe précédent, note (1).

primé : le monde a besoin de vidangeurs aussi bien que de parfumeurs ; tant mieux pour les derniers, tant pis pour les premiers (1). » On pourrait être tenté, nous l'avouons, de taxer cette proposition de fatalisme. Qu'est-ce autre chose, en effet, que cette distribution arbitraire et capricieuse des professions bonnes ou mauvaises, attractives ou expulsives, rappelant le système des castes, prédominant dans l'Égypte et dans les Indes? Or cette dernière objection nous fournira le vrai sens de l'opinion de R. Méir, laquelle vient y faire contre-poids. Non, semble-t-il nous dire, le travail de l'homme n'est pas régi par une influence fatale ; non, les professions et les métiers ne sont pas le résultat d'une espèce de loterie où tout dépend du tirage hasardeux d'un bon ou d'un mauvais numéro. L'homme est libre dans son choix, et il doit user de cette liberté en vue de concilier les nécessités de la vie matérielle avec celles de la vie morale. Elle n'est pas absolue cependant ; elle ne peut se dégager d'un certain mélange de fatalité, de ce que l'on appelle bonne ou mauvaise étoile, et qui exerce une pression plus ou moins forte sur le choix de la profession. Cette petite dose de fatalisme a sa raison d'être dans la nécessité des choses ; les durs travaux, les labeurs fatigants et répugnants resteraient inexécutés si la liberté en cette matière était illimitée. C'est là, à notre avis, la vraie doctrine, celle qui sait concilier dans une juste mesure la fatalité avec la liberté, la volonté des hommes avec la dure nécessité des choses. En attribuant à celle-ci les métiers inférieurs, à celle-là les occupations supérieures, le Talmud résume la doctrine, adjugeant la meilleure place au choix libre et spontané, en réduisant la part de la fatalité au strict nécessaire, aux rigoureuses exigences des besoins individuels et sociaux.

Loi du travail immuable et obligatoire pour tous les fils d'Adam, supériorité du travail intellectuel et moral, infériorité du labeur manuel, en raison directe de son éloignement de l'activité spirituelle, libre choix d'une profession soumis cependant à quelque réserve dans l'intérêt de la réalisation des mé-

(1) Talmud, Kidouschin, fin.

tiers vils, mais nécessaires à l'économie humaine, voilà les éléments de cette théorie qui vient compléter la pensée biblique sur ce grave sujet.

§ 4. *Du travail de la femme.*

Nous avons peu de choses à ajouter aux développements déjà fournis sur ce côté de la question (1). Nous avons dit ce que doit être et ce qu'a toujours été le travail de la femme au point de vue de l'Écriture et de la Tradition, en corroborant les préceptes par la haute autorité de l'exemple. Nous l'avons vue exerçant son activité dans une sphère qui ne manque ni de largeur ni de hauteur. Tout en constatant l'importance attachée par la doctrine révélée au labeur manuel de la femme, nous avons reconnu que, loin de la condamner aux étroites occupations du fuseau et de la quenouille, elle confie à sa sagesse et, plus encore, à sa sollicitude, la direction pleine et entière du foyer domestique, accordant ainsi une large satisfaction aux aspirations de l'intelligence, grâce à cette conduite des intérêts complexes et des détails nombreux qui constituent le domaine de la maîtresse de maison. Nous avons pu nous convaincre aussi qu'il ne lui est pas interdit de participer aux affaires qui sont plus spécialement le droit comme le devoir de l'époux; nous en avons relevé le témoignage soit dans l'éloge de la femme forte (2), soit dans les dispositions légales du code rabbinique (3). Certes, la femme de la Bible n'est pas la femme émancipée, trop émancipée, telle que la voudraient certains coryphées du socialisme; elle n'est pas même la femme moderne, trônant derrière un comptoir dans les magasins de vente, ou bien assise devant un métier dans un vaste atelier, au milieu de centaines de ses semblables, obligée de sacrifier son sacerdoce de l'intérieur aux fatales exigences de la vie sociale. Non, à l'instar des saintes matrones, sa véritable place est et

(1) Voy. plus haut, p. 176-178.
(2) Prov., X, 31.
(3) 'Hoschen Hamischpad, chap. LXII.

sera toujours au coin du foyer (1), dans la tente (2), veillant avant tout à l'accomplissement de ses devoirs d'épouse et de mère. Après tout, les essais, les tentatives ridicules des réformateurs prétendus de l'humanité, n'ont guère réussi jusqu'à présent à déplacer l'axe de la famille. La femme libre, investie de droits égaux à ceux de l'homme, participant comme lui à la direction des intérêts civils et politiques, n'est pas encore parvenue à se substituer à la femme biblique. Il faut espérer, dans l'intérêt le mieux entendu du gouvernement de la famille, de l'éducation des enfants, de la conservation du foyer domestique, que la raison et le bon sens continueront à défendre celle-ci contre celle-là. C'est le bon sens populaire, en effet, qui a eu son éclatante expression dans une représentation scénique où la femme moderne a été prise sur le vif (3); il a goûté, approuvé cette charge qui, esquissée d'une main légère, repose sur un fond des plus sérieux. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de remplir convenablement deux missions à la fois, et la femme ne saurait être en même temps bonne maîtresse de maison et habile directrice des affaires du dehors : tout ce que vous accordez de trop à la dernière, vous l'enlevez à la première. De larges concessions ont dû être faites, nous le savons bien, aux exigences de la vie moderne, et la femme juive n'est restée inférieure à nulle autre dans le judicieux emploi de ses nouvelles attributions, grâce à ses fortes attaches avec les coutumes et l'esprit traditionnel. Mais ces liens s'useraient et finiraient par se rompre si on les tendait à outrance, si l'on poussait trop en avant dans cette voie de la transformation féminine. Prétendre changer la femme en homme, remplacer ses grâces et sa faiblesse, qui est une partie de sa force, par les qualités et les occupations viriles, c'est vouloir changer les lois de la nature, opérer une monstruosité pareille à celle que la légende attribue à la tyrannie égyptienne, qui, dit-elle, imposait à la femme le travail de l'homme, et *vice versa* (4).

(1) Psaumes, CXXVIII, 3.
(2) Genèse, XVIII, 9.
(3) *La Famille Benoiton*, de Sardou.
(4) Schemoth Rabba, sect. Ire.

Que la femme reste donc la pierre angulaire (1) de l'édifice conjugal : qu'elle soit initiée dans tout ce qui est utile ou nécessaire à sa tâche complexe, immense, de mère de famille ; que son éducation soit à la hauteur de l'esprit public et fortifie dans sa main le sceptre de l'autorité morale qu'elle doit partager avec son époux et maître ; qu'elle continue à se modeler sur la femme forte qui sait gouverner non moins par sa bienfaisante activité que par l'ascendant de ses vertus, distinguée par sa vigilance, par une sollicitude incessante pour le bien-être commun, par sa charité, et enfin par l'aménité du caractère comme par le charme de sa conversation (2). N'est-ce pas là un beau modèle, au niveau des aspirations les plus élevées, pour l'honneur et la considération de l'épouse? La science et la raison ont-elles quelque chose de mieux à nous offrir? Nous ne savons ; mais, jusqu'à preuve d'une supériorité fort problématique, nous pouvons nous en tenir à ce portrait tracé de main de maître, et terminer par l'expression du souhait que toutes les épouses et mères y ressemblent.

§ 5. *Du travail national.*

Le rapport que nous avons plus d'une fois constaté entre les mœurs et les lois, entre les principes moraux et les tendances nationales, va nous fournir une nouvelle application à propos de la loi du travail. Existe-t-il un travail national israélite? les conditions et les aptitudes ethnologiques sont-elles de mise ici? C'est ce qu'il importe d'examiner.

Nous croyons avoir établi que, dans la sanction qu'elle se plaît à donner au travail, l'Écriture n'exprime ni préférence ni exclusion. « Tu travailleras pendant six jours et tu feras *tout* ton ouvrage », dit le texte du Décalogue (3). Nous n'y voyons pas trace d'une hiérarchie de professions rangées par catégories et s'immobilisant dans des castes placées sous le régime de la fatalité. Cependant, en cherchant bien, on ne laisse pas d'y

(1) Psaumes, CXIII, 19.
(2) Prov., 31.
(3) Exode, XX, 9 ; Deutér., V, 13.

découvrir le germe de la division du travail et de l'attribution de certains ouvrages à l'étranger, esclave ou mercenaire. Moïse lui-même semble assigner le dernier rang dans l'échelle sociale aux fendeurs de bois et aux puiseurs d'eau (1), non pas que ces métiers soient les plus pénibles, et que, pour ce motif, il veuille y soustraire ses nationaux : il est évident que certains travaux de l'agriculture, occupation presque exclusive d'Israël durant son existence nationale et autonome, exigent une dépense de forces plus considérable. La cause de leur infériorité est moins dans leur rudesse que dans leur réalité par trop matérielle, purement machinale, ne sollicitant ni la pensée, ni la réflexion, ni la sensibilité. En fidèle et scrupuleux disciple, Josué se montre jaloux de suivre les inspirations de son maître, et, pour établir une ligne de démarcation entre Israël et les Gabaonites qui avaient surpris sa religion, il réduit ces derniers à la condition avilissante de fendeurs de bois et de puiseurs d'eau (2). Salomon fait venir d'habiles charpentiers de Sidon et embauche à l'étranger soixante-dix mille portefaix et quatre-vingt mille tailleurs de pierre pour la construction du temple et de son palais (3). Tels sont les indices, les premiers linéaments d'une distinction réelle entre le travail noble et le travail servile, distinction fondée sur la prépondérance incontestable de l'effort spirituel sur l'activité par trop mécanique. Nous la retrouvons ensuite, élevée à sa plus haute expression, dans les révélations du grand prophétisme qui, nous l'avons constaté mainte et mainte fois, annonce un âge d'or où le peuple de Dieu prendra ses maçons, ses domestiques de labour et ses hommes de peine au sein des autres peuples (4).

Convenons que ces traditions se sont maintenues stables et vivaces, au sein de la dispersion, à travers les nombreuses et douloureuses péripéties de la lutte qu'il lui fallut soutenir pour défendre son existence. Nous touchons ici à une question délicate, trop souvent résolue contre nous, contre notre éman-

(1) Deutér., XXIX, 10.
(2) Josué, IX, 21, 23 et 27.
(3) I Rois, V, 20 et 29.
(4) Isaïe, XLIX, 23; LX, 10; LXI, 5.

cipation, contre notre assimilation civile et politique. L'inique et sanglant reproche jeté par Pharaon à la tête des représentants d'Israël : « Vous êtes des paresseux, d'incorrigibles paresseux (1) », ne nous a pas été épargné jusqu'à ce jour. « Au travail pénible mais salutaire, aux labeurs fatigants mais réguliers, à l'activité corporelle développant les forces physiques, vous ne cessez de préférer les métiers interlopes, les occupations anormales, les agissements mercantiles, les ressources du vagabondage », voilà l'inculpation dont le Judaïsme est partout et toujours l'objet. Mais à cette réprimande cent fois répétée n'a-t-il pas été cent fois répondu? La réponse, elle fut faite à Pharaon lui-même. « Quoi! lui répliquèrent les surveillants israélites, vous nous réclamez des briques, et vous nous refusez les moyens de les fabriquer (2)! » c'est-à-dire, en d'autres termes : « Vous nous repoussez de votre sein, vous nous refusez l'air et le soleil, ou bien vous nous les mesurez d'une main singulièrement avare, vous nous fermez la porte de la plupart des arts et métiers, vous nous interdisez la possession territoriale, et, malgré cela, vous nous demandez des impôts, des contributions ordinaires et extraordinaires, une capitation spéciale que vous êtes toujours prêts à convertir en confiscation! N'est-ce pas exiger l'impossible? Pouvez-vous, lorsque vous nous mettez hors la loi, nous imposer les plus dures exigences du fisc? Et puis quand, pour satisfaire à la fois aux strictes nécessités de la vie et à vos demandes d'argent, nous opérons des miracles en matière de commerce et de négoce, vous osez déverser sur nous l'insulte et le mépris, nous faire un crime de cette ingénieuse mise en œuvre de combinaisons et de spéculations auxquelles nous ont poussés votre tyrannie et votre avidité, et finalement nous reprocher une vocation qui est votre propre ouvrage! »

Une imputation plus grave et plus fondée, c'est la suivante : la société moderne, dans son noble élan de justice et de réparation, forte de l'ardente sollicitude avec laquelle elle poursuit à notre égard sa tâche réhabilisatrice, n'est-elle pas en droit

(1) Exode, V, 17. נרפים אתם נרפים. (2) Exode, V, 16.

de ramasser cette arme, de s'en servir contre nous avec plus d'à-propos et d'autorité? Nous espérons bien que non, et notre présomption repose sur deux motifs. Le premier, c'est que la situation actuelle des israélites diffère énormément de celle du siècle dernier : l'émancipation lui a ouvert des horizons nouveaux aussi larges qu'ils étaient étroits sous l'ancien régime qui le tenait si longtemps serré comme dans un étau; le second, c'est le témoignage irrécusable de la réalité, des résultats acquis par suite de ces mesures réparatrices. Voyez le Judaïsme en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, dans le nouveau monde, comparez-le avec ce qu'il était avant la Révolution, et, forcés de vous incliner devant l'évidence, vous reconnaîtrez une transformation telle que jamais peuple n'a pu réaliser en si peu de temps. Cela nous apparaît si clair, si vrai, que nous n'insisterons pas là-dessus. Que si, dans certains pays, l'israélite n'a pas encore dépouillé le vieil homme, il faut s'en prendre moins à lui-même qu'aux retards inconsidérés ou aux lenteurs calculées que l'on apporte parfois à cette œuvre d'émancipation, et aussi à la longue oppression qui, après avoir pesé sur lui pendant vingt siècles, ne peut, du jour au lendemain, s'en aller en fumée, les stigmates de la servitude ne disparaissant pas en un clin d'œil. Lorsqu'en moins d'un siècle on est allé si loin dans la voie de la régénération, du progrès civil et politique, on a donné des gages solides et d'une puissante faculté d'assimilation et du vif désir de prendre sa part, une part sérieuse, du labeur complexe de la civilisation.

Reste cependant une dernière objection, que nous allons signaler avec la même impartialité que les précédentes. Voici, en effet, ce que nous disent ceux qui s'en font les organes : Nous sommes loin de méconnaître l'étendue du champ parcouru, la grandeur des résultats obtenus : c'est vraiment une sorte de résurrection à laquelle nous sommes heureux d'avoir contribué ; mais nous sommes obligés de constater qu'en regard des prodigieuses conquêtes opérées dans la sphère du commerce, des affaires d'argent et jusqu'à un certain point

des professions libérales, où vous avez su vous faire une position supérieure, vous n'avez presque rien à nous offrir dans le domaine de l'agriculture et des arts et métiers qui exigent un grand effort matériel. où sont vos palmes, où sont vos lauriers dans la carrière du labeur pénible? Où sont vos artisans et vos ouvriers courbés sur le soc de la charrue, suant entre le marteau et l'enclume? Que sont les rares individualités marchant d'un pas plus ou moins hésitant dans cette voie en présence de l'impulsion fatale qui entraîne vos masses vers la spéculation physique ou intellectuelle, concrète ou abstraite? N'y a-t-il pas là une inégalité qui saute aux yeux, une anomalie que vous ne sauriez contester de bonne foi, et dont il faut savoir vous dépouiller ou bien vous justifier?

A une question ainsi posée, et dont les racines plongent dans le tuf historique et ethnologique, il faut une réponse franche et catégorique. Eh bien! oui, dirons-nous, c'est vrai : notre penchant vers le côté spéculatif des choses, nos tendances vers l'action spirituelle, nos sympathies pour les professions les moins mécaniques, nos préférences pour les fonctions faisant appel à la tête plus qu'aux bras, au jeu des facultés intelligentes plus qu'à l'énergie des forces musculaires, sont autant de réalités dont nous ne faisons point mystère. Et, comme il est vraisemblable que cette direction ne cessera de prévaloir, il est de notre devoir de l'expliquer et de la justifier. Cette justification repose sur un double fait : elle s'applique à la nature originelle non moins qu'aux conséquences de notre penchant national. Quant à la première, il nous semble que c'est chose faite : il a été suffisamment démontré, par le précepte et par l'exemple, que c'est une qualité de race, remontant à l'origine de notre nationalité, se personnifiant dans le dernier des patriarches, affirmée par Moïse lorsqu'il proclame la supériorité d'Israël comme étant fondée, non pas sur sa quantité, mais sur sa qualité... d'héritier des vertus patriarcales(1), sur la prédilection divine pour ces saints hommes, et, en fin de compte, sanctionnée par le prophétisme comme le

(1) Deutér., VII, 7 et 8.

fait culminant de la restauration israélite. Or on ne saurait renoncer sciemment à une qualité de race sans renoncer à sa nationalité. Il n'y a pas non plus de justification plus éclatante d'un penchant radical, à la seule condition qu'il ne soit pas vicieux, que de s'offrir à nous comme jaillissant des sources vives du génie national, se nourrissant de la sève vitale, de la force génératrice d'un peuple. Représentant collectif d'une idée, douée d'une force virtuelle en rapport avec la mission qui lui incombe au sein de l'humanité, toute race a pour premier devoir de s'en inspirer, de s'en pénétrer, afin de les faire passer de l'état de puissance à l'état de réalité. Plus elle s'efforce de les traduire en faits et de les mettre en pratique, plus elle gagne en stabilité. Mais le jour où, pareille à Ésaü, elle troque son droit d'aînesse contre un plat de lentilles, ses qualités natives contre des facultés d'emprunt, la décadence vient et ne lâche sa proie qu'après l'avoir rongée. La ténacité de conduite, que l'on reproche à Israël comme un vice, est donc plutôt une vertu sans laquelle il n'eût pas échappé à l'absorption fatalement réservée aux minorités.

Maintenant il s'agit de savoir si cette propension originelle et héréditaire de la race de Jacob pour la vie spéculative, pour le travail plus ou moins aléatoire et aventureux, pour les combinaisons quelque peu fortuites fondées sur les bases incertaines du calcul de probabilité; il s'agit de savoir, disons-nous, si, en se livrant avec la fougue du tempérament à ce travail où l'effort de l'esprit l'emporte de beaucoup sur l'activité du corps, le Judaïsme sert moins bien la cause sociale que s'il imitait servilement les errements des nations au sein desquelles il demeure. Tel qu'il nous apparaît dans tous les pays de sa dispersion, il est investi du rôle de grand courtier de la civilisation; il s'est fait l'intermédiaire le plus actif, le plus intelligent, de la circulation commerciale et financière, le trait d'union entre le producteur et le consommateur, grand répartiteur des denrées, des matières et du mouvement monétaire, remplissant, pour ainsi dire, la fonction de la circulation du sang, de cette opération organique par laquelle les vais-

seaux corporels distribuent le bien-être et la vie. Sans prétendre nous attribuer le monopole de cette fonction circulatoire, nous invoquerons l'histoire du passé comme du présent. Maudit ou béni, honni ou estimé, le juif n'est-il pas toujours l'instrument de la locomotion, de l'échange, de l'expansion des produits? n'a-t-il pas toujours excellé dans cette tâche de médiateur? n'a-t-il pas été l'un des plus actifs agents du commerce maritime, des transactions entre les peuples riverains du bassin de la Méditerranée, l'inventeur du billet de change, l'initiateur de la correspondance internationale? Qui nous assure qu'il serait un engin aussi utile dans la mécanique humanitaire en changeant d'assiette, en désertant sa vocation, ses aptitudes séculaires, pour s'adonner exclusivement aux travaux agricoles et manufacturiers? On soutient, à la vérité, que le labeur manuel est plus moralisateur; mais c'est une assertion plus facile à émettre qu'à démontrer. Est-il bien prouvé que le paysan et l'ouvrier occupent sur l'échelle sociale un degré plus élevé que le marchand probe et honnête? La moralité n'est pas plus inhérente à tel métier qu'à tel autre; elle repose sur les principes d'honneur, de justice et de probité qui sont, non pas dans l'acte, mais dans l'agent.

Il va sans dire que les considérations qui précèdent doivent être prises dans un sens général. A Dieu ne plaise que nous repoussions comme antipathiques au caractère juif les durs travaux et les rudes métiers! Nous ne voulons ni ne pouvons infliger un pareil démenti aux enseignements formels de l'Ecriture et de la Tradition. Nous les avons vues dégagées en cette matière de tout esprit d'exclusion, admettre la nécessité des plus pénibles et des plus humbles professions. Nous avons dû indiquer les penchants nationaux tels qu'ils nous sont révélés par l'histoire et par l'ethnologie. Nous sommes fort à l'aise, par conséquent, pour donner notre plus vive approbation à ces généreux philanthropes fondateurs d'institutions et d'écoles professionnelles à l'usage des israélites. Nous applaudissons hautement à tous les efforts ayant pour objet la restitution en notre faveur de l'un des éléments essentiels de

toute nationalité. Nos vœux et nos prières ne cesseront de les accompagner dans leur noble entreprise. Nos réserves ne portent que sur un seul point, mais sur un point précis. Nous ne croyons pas à la possibilité de la transformation radicale du Judaïsme vivant dans la dispersion, dans le sens d'un peuple ouvrier et agricole. Tant qu'il plaira à la Providence de le maintenir dans cet état de dissémination sur la terre étrangère, il ne saurait garder son identité, si nécessaire à sa mission morale et religieuse, qu'en restant dans une forte mesure l'intelligent intermédiaire du commerce, du négoce, des échanges, des transactions proches ou lointaines. Et cette vocation, si conforme à sa nature cosmopolite, n'est pas moins adaptée à sa tâche nationale. Quelle est cette tâche? C'est, comme nous l'avons indiqué bien des fois déjà, de répandre dans les sols les plus divers la semence du monothéisme et des vérités révélées. Mais il faut convenir qu'elle ne concorde pas au même titre avec les exigences de la fixité territoriale, les labeurs de la glèbe et les rudes professions, qu'avec cette fonction de médiateur, d'interprète social, qui tient le milieu entre la marche temporelle et la direction spirituelle. Aussi bien la séparation complète de ces deux impulsions nous semble-t-elle moins une réalité qu'une chimère. Dès qu'on admet, fût-ce dans la plus faible mesure, l'intervention de la Providence dans les affaires humaines, on est forcé d'admettre qu'elle ne se désintéresse pas de leur conduite ni de leur gestion. Or cette présence réelle de la divinité, ce choix d'un domicile terrestre que nous révèle la Bible, ne peut guère se concilier avec le séparatisme absolu rêvé par certains novateurs. Non, le Dieu qui a créé le ciel et la terre ne saurait les séparer dans sa sollicitude pas plus que dans sa Providence. Auteur de l'harmonie universelle, il doit la maintenir entre les habitants de la terre et les êtres, c'est-à-dire les idées de l'infini. Eh bien ! le génie national, le patron d'un peuple ou d'une race, reconnu par la mythologie et avoué par nos saintes légendes, cette conception qui s'est infiltrée dans toutes les fractions de l'humanité depuis les temps héroïques jusqu'à l'ère de la philosophie de

l'histoire, n'est autre chose, après tout, que le signe certain, bien qu'invisible, de l'alliance du divin avec l'humain. Et le Judaïsme cesserait d'être l'expression la moins contestable de ce rapport dès qu'il n'offrirait plus cette concordance de sa mission religieuse avec sa tâche sociale. Il continuera donc à veiller d'un œil jaloux sur la stabilité de cette liaison, il restera fidèle, pour le profane comme pour le sacré, à son rôle d'émissaire, d'intermédiaire, de propagateur, de constant promoteur de l'expansion des idées comme de la diffusion des choses de la vie matérielle, fidèle, par conséquent, à sa double vocation religieuse et humanitaire. Loin d'empêcher sa participation à tous les progrès, à toutes les améliorations civiles et politiques, ce rôle lui commande, tout au contraire, de se les assimiler pour s'en faire l'habile dispensateur.

Si nous nous sommes étendu plus longuement que de coutume sur ce côté du travail, nous avons dû le faire eu égard aux questions qu'il soulève, aux objections qu'il provoque, aux méprises dont il a été, dont il est encore le sujet, à l'influence qu'il n'a jamais cessé d'exercer sur la situation propre d'Israël non moins que sur ses rapports avec le monde. Nous avons donc essayé de dessiner les contours de ce travail national, couronnement des travaux individuels, en harmonie avec le génie de la race, accusant nettement son affinité avec la mission sociale, politique et religieuse qui incombe à chacune des agglomérations humaines régies par une seule et même loi. Il n'importe pas peu, en vue de la cause commune, de tenir compte de ces instincts de la race, de chercher à les faire tourner au profit de l'humanité par la judicieuse répartition des labeurs, par une juste part adjugée au travail collectif, qu'on ne supprime pas plus impunément que le travail partitif. A chaque peuple sa tâche; à Israël celle qui lui est indiquée par l'originalité de son état social, c'est-à-dire par sa dissémination politique, à laquelle doit correspondre la propagation des idées et des produits de la matière, celle-ci résultant de ses tendances cosmopolites et de ses aptitudes commerciales, celle-là découlant de sa double mission de

dépositaire et de vulgarisateur de la vérité révélée. Ceci n'est, après tout, que la réalisation de la bénédiction patriarcale, l'alliance de la rosée du ciel avec la fécondité de la terre (1).

RÉSUMÉ GÉNÉRAL ET CONCLUSION

Arrivé aux confins de la vaste carrière que nous venons de parcourir, et qui par ses deux bouts touche à l'infini, nous ferons bien de nous arrêter un instant pour jeter un coup d'œil rétrospectif sur la physionomie de l'ensemble. Cette tâche nous est d'ailleurs facilitée par les résumés partiels dont nous avons fait suivre la morale individuelle, puis la morale sociale dans la plus noble de ses manifestations, dans celle de la charité. Essayons d'abord de déterminer avec précision les rapports qui unissent, qui lient ensemble les deux morales.

1. *Rapports mutuels de la morale sociale et de la morale individuelle.*

אל תפרוש מן הצבור (אבות ב׳ ה׳)

Ne séparez jamais l'individu de la communauté. (Aboth, II, 5.)

Ces rapports sont multiples, fondés sur l'identité de leur nature autant que sur la réciprocité de leur influence. Oui, la morale individuelle et la morale sociale, au point de vue du Judaïsme, sont identiques par leur origine, émanant toutes deux de la Révélation ; mais elles ne le sont pas moins par les éléments qui concourent à leur formation, et enfin par le but auquel elles aspirent avec une égale ardeur. Quels sont ces éléments? La pensée et le sentiment, la raison et la sensation, l'intelligence et la sensibilité, *l'esprit et le cœur*, pour nous

(1) Genèse, XXVII, 28.

servir de leur dénomination biblique. Ceci est bien entendu : en dehors de cette alliance, de la double activité de l'esprit qui conçoit et du cœur qui opère la translation de la conception dans la sphère agitée des passions, il ne se fait rien de grand, rien de complet dans le monde de la réalité. Laissé à lui-même, notre entendement n'est pas d'humeur à quitter les régions pures et sereines de la spéculation pour s'enfoncer dans les sentiers tortueux de l'action matérielle. Pareil à l'âme qui, d'après la doctrine mystique (1), ne descend sur cette terre que contrainte et forcée, il ne cède qu'à l'impulsion externe qui lui vient de la part des sens. Mais ceux-ci, à leur tour, s'ils restaient livrés à eux-mêmes, à leur fougue native, ne manqueraient pas de se précipiter, aveugles et inconscients, sur la pente que leur offre l'imagination, au risque de tomber dans le gouffre que la clairvoyance de la vue interne peut seule nous faire discerner. Le cœur dirigé par l'âme, la passion gouvernée par les inspirations de la raison, voilà le puissant instrument de l'amour divin comme de l'amour humain. Ce dernier n'a srien de mieux à faire que de se modeler sur le premier. Aimon notre prochain comme Dieu nous aime et comme il veut être aimé de nous. C'est ainsi que dans les tableaux nombreux et variés qui ont passé devant nos yeux, dans la pratique de la charité comme dans la plupart des applications de nos devoirs sociaux, nous avons pu signaler l'union du cœur et de l'âme, union non moins féconde pour la culture morale que pour celle du sol sacré de la religion. Dans la sphère de la bienfaisance publique et privée, nous l'avons vue redoubler d'efficacité pour la guérison des plaies de la misère, grâce au précieux concours que se prêtent mutuellement la charité particulière et la charité collective ; dans le domaine de la paix, de l'unification des peuples, elle nous a tracé les limites passé lesquelles la fusion dégénère en confusion, et devient une sorte de promiscuité qui n'est pas plus l'harmonie que le chaos n'est la création ; dans le vaste champ de l'intérêt, elle nous a fourni la double garantie du droit et du devoir, fixé la limite du mien

(1) Zo'har, section Mischpatim, discours du Saba.

et du tien, autorisé l'emploi de la ruse comme moyen de résistance à la force brutale, toléré, nous ne voulons pas dire approuvé, les procédés dont Jacob se sert à l'égard de Laban et d'Ésaü pour la défense de son foyer, de sa famille, de sa personne et de sa mission, mais sans jamais méconnaître la voix de la justice et de l'humanité; enfin, dans le cercle du travail, nous avons retrouvé cette même alliance de l'esprit et du cœur revendiquant les droits supérieurs du labeur intellectuel, mais sans déprécier les métiers manuels, les élevant, au contraire, tous les deux au rang de service divin, et les confondant sous la dénomination unique de *Aboda* (עבודה).

Solidement établie quant à ses éléments et à ses organes, l'unité des deux morales ne l'est pas moins par rapport au but à poursuivre. Quel est, en effet, leur but commun? La perfectibilité continue de l'individu et de l'espèce. Or il a été démontré (1) que cette perfectibilité ne peut se réaliser qu'au moyen de la loi d'action et de réaction exerçant sur les deux facteurs la réciprocité de son influence. Les vertus privées sont-elles toujours garantes des vertus publiques? C'est une thèse insoutenable en présence de tant d'exemples qui constatent l'influence des milieux sur le développement humain, soit en bien, soit en mal. Tel se maintient isolé dans un parfait état de conservation morale, qui se corrompt au contact d'une mauvaise fréquentation; tel autre se détériore dans la solitude, qui s'améliore et s'épanouit au rayonnement chaleureux de la vie sociale. Une chose est donc certaine, c'est que la personnalité ne devient complète qu'en passant par la double épreuve de l'état individuel et de l'existence collective. Celle-ci vient apposer le sceau de la réalité à toute qualité, à toute vertu, pour les faire entrer, revêtues de son cachet, dans le trésor commun de l'histoire. Les qualités privées sont la semence du bien, mais il leur faut, comme à toute semence, un terrain à féconder. Eh bien, ce terrain, c'est la société, c'est l'humanité, qui nous rend, comme à Isaac (2), le centuple de ce que nous

(1) Voy. notre *Introduction générale*, p. 162-166.

(2) Genèse, XXVI, 12.

déposons dans son sein. D'un autre côté, tous les terrains ne sont pas également favorables à la culture, et les meilleurs germes restent stériles, improductifs, lorsqu'ils tombent dans un sol ingrat, sablonneux, pierreux et rocailleux. De même tous les milieux ne sont pas également propres à la fécondation intellectuelle et morale; il en est qui ne nous livrent que des produits vénéneux, des sucs délétères. Que faire alors? Se retremper dans la vie privée, se tenir à l'écart des associations corrompues et corruptrices, les fuir et soustraire notre sens moral à leur influence empestée : « Qui m'emportera dans le désert? s'écrie le prophète ; qui m'arrachera à mon peuple, devenu une bande de libertins et d'imposteurs (1)? » Il arrive parfois que, dans cette retraite temporaire, le bon germe recouvre sa puissance, son énergie natives, jaloux d'affronter de nouvelles luttes et de se mesurer avec le vice triomphant.

Ainsi, la loi universelle de l'action et de la réaction, qui gouverne dans leurs évolutions les générations, les siècles, les cycles historiques et jusqu'aux innombrables globes qui se meuvent dans l'espace, régit au même titre les rapports de la morale individuelle avec la morale sociale, celle-là fournissant les matériaux du bien, celle-ci les mettant en œuvre, leur communiquant une force d'expansion qui leur fait franchir les temps et les lieux. Le Judaïsme sanctionne l'alliance des deux morales par la double autorité de l'Écriture et de la Tradition. La première a soin de nous mettre tour à tour en présence de nos semblables et en présence de Dieu, c'est-à-dire en face de notre propre conscience (2); la dernière la confirme par le précepte comme par l'exemple. N'est-ce pas elle, en effet, qui formule cette alliance en une proposition claire et nette, aux allures toutes dogmatiques, appuyée sur le triple témoignage de la Loi, des Prophètes et des Hagiographes (3)? C'est elle aussi qui nous la recommande comme le dernier mot de l'un des plus illustres Pères de la Synagogue : « Ma recommanda-

(1) Jérémie, IX, 1.

(2) Nombres, XXXII, 23; Josué, XXII, 22; Prov., III, 4.

(3) Talmud, Yéruschalemi, Chekalim, comm. les textes de la note ci-dessus.

« tion suprême, dit R. Yo'hanan Ben Zakaï à ses disciples, « c'est que vous possédiez à un égal degré la crainte de Dieu « et la crainte des hommes. — Quoi ! répliquent-ils, vous ne de- « mandez pas plus pour Dieu que pour les hommes ? — Non, « répond le sage rabbi, et plaise à Dieu que cette égalité soit « toujours observée (1). » Quel est le vrai motif de cette assimilation ? C'est encore l'alliance de l'initiative personnelle avec l'impulsion collective. Craindre les hommes plus que Dieu, c'est se mettre à la discrétion de la mobilité humaine, se laisser traîner à la remorque des passions populaires, suivre le courant, si souvent capricieux, irrégulier ou torrentiel, du flot social, sans trop se soucier du but vers lequel il nous conduit, sans discerner les abîmes où il peut nous entraîner. Craindre Dieu plus que les hommes, c'est s'exposer à la conséquence fâcheuse de se désintéresser du sort de l'humanité, de s'éloigner systématiquement de la société des hommes, grâce à un sentiment de pusillanimité fort peu goûté de Dieu. Professer, au contraire, cette double crainte, la professer au même degré, ce qui ne veut pas dire à un égal degré, voilà le chemin tracé par le fidèle disciple du grand Hillel, où viennent se confondre les deux morales sous l'inspiration supérieure du génie de la perfection divine !

2. *Communauté d'origine et de but entre le dogme et la morale.*

נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (בראשית א׳ כ״ו)

Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.
(Genèse, I, 26.)

Oui, envisagés au point de vue de la Révélation, le dogme et la morale jaillissent d'une source unique, de la source même de la création humaine. « Faisons l'homme, dit Dieu, à notre image et à notre ressemblance. » Déjà, au seuil de la morale individuelle, nous nous sommes étendu sur l'interprétation et la

(1) Berachoth, 28.

valeur de cette double expression. Il est bon toutefois d'y revenir pour en tirer un nouvel enseignement relatif à cette communauté d'origine. L'*image* et la *ressemblance* divines ne sont peut-être, après tout, que le dogme et la morale symbolisés. Qu'est-ce qu'une image? La copie, le calque, la reproduction d'une réalité, physique ou métaphysique. Or, comme c'est par le dogme que nous saisissons cette image, c'est-à-dire par la connaissance de Dieu, par la perception de ses attributs, par la notion de l'infini dans le temps et dans l'espace, c'est le dogme ou la théodicée, si l'on aime mieux, qui fixe en nous l'image divine, comme un miroir magique reflétant d'autant plus fidèlement notre personnalité que nous la lui offrons mieux accusée. Eh bien, la *ressemblance* remplit le même office à l'égard de la morale : plus on s'efforce de suivre ce que la Bible appelle le chemin de Dieu (1), d'imiter ses actes, de s'assimiler ses attributs, de s'approprier ses qualités, plus on *ressemble* à Dieu. Mais auquel des deux principes appartient la priorité? Est-ce au dogme où à la morale? A tous les deux, suivant les cas. C'est la Thora elle-même qui nous en fournit le témoignage; nous remarquons, en effet, que si, dans l'ordre de la création primitive, l'image précède la ressemblance (2), dans l'ordre généalogique et historique c'est la ressemblance qui occupe la première place (3). Qu'est-ce à dire? Le voici : Envisagé comme créature divine, émanation de l'âme universelle, l'homme doit chercher sa perfectibilité dans l'étude constante de son principe spirituel ; mais, considéré comme père ou membre du genre humain, chef de famille, instrument social, rouage humanitaire, c'est à la ressemblance morale, active et impulsive, qu'il doit viser tout d'abord. Il y a donc non-seulement communauté d'origine, mais aussi égalité hiérarchique entre les deux bases fondamentales de l'intelligence et de la volonté. Et cette parité, qui préside à la pensée même de la création de l'homme, a des traces profondes dans l'immense

(1) Voy. I^er^ vol., p. 22-28.

(2) Genèse, I, 26. בצלמנו כדמותנו.

(3) Genèse, V, 3. ויולד בדמותו בצלמו.

domaine de la Révélation. Les prescriptions religieuses et les préceptes moraux n'ont-ils pas été, si l'on peut dire ainsi, coulés dans le même bronze ? En plaçant indistinctement, avec une confusion calculée, sous la sauvegarde directe de Dieu, la sainteté des mœurs, l'amour du prochain, les devoirs de la paternité, la piété filiale, la paix et la concorde, la justesse des balances, l'inviolabilité des engagements, la loi salutaire, quoique pénible, du travail, en les mettant sous le patronage de ce même Dieu qui réclame pour lui-même nos hommages, nos respects, notre adoration, les prémices de notre esprit et de notre cœur, l'Écriture semble avoir voulu écarter comme un danger, comme une cause d'affaiblissement réciproque, toute velléité de préséance entre la religion et la morale. Qu'elles soient donc émules plutôt que rivales, sœurs à plus juste titre que les Muses profanes, se confondant dans notre vénération comme dans notre amour. Combattre le mal, faire le bien, concourir de tous ses moyens au triomphe du bon sur le mauvais génie, n'est-ce pas encore adorer Dieu, l'adorer de la façon qui lui plaît le mieux, lui offrir un culte qui fait ses délices (1) ?

D'autre part, le dogme et la morale tendent vers le même but. Quel est l'objet des aspirations du premier ? la conception et la possession du vrai. Et que poursuit la dernière ? la réalisation et la propagation du bien. Eh bien, pas plus qu'ils ne sont séparés en Dieu, s'appelant lui-même le maître de la grâce et de la vérité (2), le vrai et le bien ne sauraient l'être dans l'individu ni dans la société. Nous avons déjà visé le texte, expression de cette alliance du vrai avec le bien, gage de l'harmonie spirituelle (3). L'homme n'est pas une abstraction, un esprit pur : ce qu'il comprend, il doit l'exprimer ; ce qu'il perçoit, il doit le propager, le communiquer aux autres, le traduire en actes. Mais, à son tour, l'action a besoin d'être dirigée par la pensée, et le bien lui-même courrait risque de s'altérer de se corrompre, s'il négligeait de se retremper à la source pure de la sagesse infinie. Voilà pourquoi la Révélation em-

(1) Jérémie, IX, 23.
(2) Exode, XXXIV, 6.
(3) Psaumes, LXXX, 11 et 12 ; cf. Ier volume, p. 270.

brasse dans une étreinte unique la Foi et la Loi, ce qu'il faut croire et ce qu'il faut pratiquer ; voilà pourquoi elle nous les montre unis dans le divin modèle qu'elle nous propose d'étudier et d'imiter. Que si, conformément à la méthode moderne de la division du travail et du procédé analytique, il importe de les méditer séparément, n'oublions pas que l'analyse doit aboutir finalement à la synthèse. De même que tous les cours d'eau viennent se jeter et se mêler dans l'immensité de l'Océan, de même les sujets nombreux et variés de la spéculation humaine vont opérer leur fusion dans le réservoir de la science divine. C'est ainsi que la méthode biblique, considérée par les esprits superficiels comme la négation même de la coordination des matières, fait briller à nos yeux l'étoile polaire guidant le navire, à travers vents et marées, vers le port de refuge, et « remplace l'éclat du soleil, la clarté de la lune, par les splendeurs de la lumière divine (1) ».

§ 3. *Des caractères généraux de la morale révélée.*

הֲלֹא כָתַבְתִּי לְךָ שִׁלְשִׁים בְּמוֹעֵצוֹת וָדָעַת (משלי כ"ב כ׳)

Voici trois points, fruit de la réflexion et de l'étude.
(Proverbes, XXII, 20.)

A première vue, la morale révélée se présente à nous avec le prestige de l'autorité, d'une autorité que n'aura jamais la parole humaine, pas plus celle des rois que celle des orateurs et des philosophes. Pour vous en convaincre, voyez ces grands législateurs de l'humanité qui, pour attirer à eux un pâle rayon de cette autorité, se sont constamment efforcés de placer leurs institutions sous l'égide protectrice d'une révélation quelconque. Par une sorte d'intuition, qui en est elle-même le reflet, ils comprenaient que hors de là il n'y a pas de stabilité. Sans revenir ici sur les considérations développées au sujet de l'antagonisme qui existe entre la morale révélée et la morale indé-

(1) Isaïe, LX, 19.

pendante (1), nous nous bornerons à faire remarquer que ce que l'on appelle les tendances de la raison moderne, ou bien la réaction de l'esprit laïque contre l'esprit clérical, ne nous effraye pas outre mesure. Nous en espérons un résultat auquel ne s'attendent guère les partis en lutte, mais qui s'inspire, plus qu'on ne le croit, du grand et vrai souffle prophétique. Il se peut fort bien que, au fur et à mesure que l'on rompt les liens purement matériels qui rattachent le sacré au profane, mêlant et confondant les intérêts du ciel avec les intérêts de la terre, la vie spirituelle y gagnera en élévation et en indépendance, à l'instar du vaisseau qui ne prend tout son essor qu'à la suite de la rupture de tous les câbles qui l'attachaient au rivage. C'est cette autorité, émancipée et rajeunie, que l'Écriture nous annonce par les qualifications de « esprit nouveau, cœur nouveau, cœur de chair substitué au cœur de pierre (2) », c'est-à-dire dégagé des liens d'une gênante solidarité, débarrassé des entraves qui naissent de l'alliance du trône et de l'autel, plus funeste qu'utile à celui-ci, lui faisant perdre en ascendant moral tout ce qu'il gagne en domination temporelle.

Non, la Révélation n'a rien à craindre de la séparation de l'Eglise et de l'État ; elle la provoque, au contraire ; elle l'appelle de tous ses vœux ; elle nous l'offre en perspective comme le dernier mot du *desideratum* prophétique, et chaque pas fait en vue de la solution de ce problème, l'un des plus ardus de la civilisation moderne, est en même temps un acheminement vers la reconstitution du principe d'autorité.

A l'*autorité*, telle que nous venons de la définir, vient s'ajouter la *stabilité*, consistant dans la précision et dans la fixité de la doctrine. Cette stabilité ne s'est jamais démentie pendant l'immense cycle successivement éclairé par l'Écriture et par la Tradition. Les préceptes moraux restent identiques, non-seulement depuis le premier jusqu'au dernier organe de la Révélation biblique, mais encore pendant toute la durée du règne de la Tradition, c'est-à-dire jusqu'à l'avénement de la Révolution française. Nous avons vu défiler devant nous les géné-

(1) Voy. Ier volume, p. 14–22. (2) Ézéchiel, XXXVI, 26.

rations et les siècles (1), nous avons entendu les interprètes les plus autorisés de la doctrine historique et mystique, et partout, sous les modifications de la forme, nous avons retrouvé les traces visibles de la Révélation primitive, mosaïque et prophétique. Pourtant cette stabilité n'est pas l'immobilité : car, s'il est vrai, comme on le dit souvent, que les innovations sont plus dangereuses encore en morale qu'en matière de dogme, il n'en est pas de même des applications qui en constituent la partie féconde, progressive et, par conséquent, variable. Or c'est la mission comme la gloire de nos traditionnaires d'avoir rendu ce grand service au texte biblique, en ne cessant de labourer le champ sacré, d'en tirer toujours de nouveaux fruits sans jamais l'épuiser. Dans leur exégèse ingénieuse, tout texte de l'Écriture, le plus insignifiant en apparence, est devenu une mine dont l'exploitation n'est pas près de son terme, ou bien, pour nous servir de leur propre langage : « La Thora est une mamelle intarissable, dispensant à ses nourrissons un lait non moins abondant que fortifiant (2). » Est-il besoin de rappeler que c'est dans ce développement continu des lois et des vérités primordiales que gît le vrai progrès, non pas celui qui rompt en visière au passé ou qui lui tourne dédaigneusement le dos, mais le progrès à double face, qui, pareil à l'Adam de la légende, sait regarder en avant et en arrière, respecter la chaîne qui doit souder ensemble les générations et les époques successives.

Ici encore nous trouvons sur notre chemin la morale rationnelle qui prétend trouver cette fixité en elle-même, ou, pour mieux dire, dans la conscience humaine. Eh bien, ici encore il y a peut-être plus de malentendu que d'antagonisme réel. Nous avons reconnu, affirmé plus d'une fois que la Révélation, loin de s'inscrire en faux contre le témoignage de la conscience, n'a d'autre but que de l'éclairer ; elle remplit envers cette dernière l'office de la lumière à l'égard de la lampe, si nous en

(1) Voy. 1er volume : *la Morale dans l'histoire.*

(2) Talmud, Éroubin, 54.

croyons le profond enseignement de l'exégèse rabbinique : « Pourquoi, se demande-t-elle, le commandement particulier « est-il qualifié de *lampe*, tandis que la Thora dans son ensem- « ble est appelée *lumière ?* Par le motif que voici : Tout comman- « dement religieux, pris isolément, n'a qu'une durée limitée ; « mais la Thora, grâce à la puissance permanente de ses ensei- « gnements, n'est pas *une* lumière, mais *la* lumière, ou mieux « encore, la matière lumineuse elle-même (1). » Or, dans ce même recueil des Proverbes, la conscience, elle aussi, est taxée de lampe (2) ; il s'ensuit que, pour éclairer sa marche, pour éviter les piéges que viennent lui dresser les passions de toute nature, elle a besoin à son tour de la lumière perpétuelle de la Révélation. Qu'elle la consulte dans ses perplexités, qu'elle fasse appel à son infaillibilité toutes les fois qu'elle se sent tiraillée dans deux sens opposés, et sa lampe brillera d'un nouvel éclat, et les oscillations provoquées par les courants humains disparaîtront dans leurs causes, grâce à ce surcroît de clarté divine. Nous sommes d'autant plus autorisé à appliquer cette interprétation à la morale proprement dite, que le texte précité semble nous y inviter formellement. Comment s'exprime-t-il ? « Le commandement est une lampe, la Thora est la lumière, et l'instruction morale est le chemin de la vie (3). » Qu'est-ce à dire ? Que la morale ne saurait se passer du double concours de la lampe et de la lumière, de la conscience personnelle et de la Révélation universelle, la première s'adressant à notre entendement privé, à l'être individuel, la dernière s'efforçant de le concilier avec l'instinct humanitaire, lui frayant la route de l'impersonnel, de l'infini.

Un dernier trait caractéristique de la morale révélée, c'est l'*universalité*, en ce que ses leçons s'adressent à tous, aux plus grands comme aux plus petits. Connaissez-vous un livre qui ait réussi à se substituer à la Bible, parmi les peuples qui marchent à la tête de la civilisation ? L'Évangile, qui est lui-même une émanation de la Bible et qui en invoque si souvent l'auto-

(1) Prov., VI, 23 ; cf. Talmud, Sôta, 21.
(2) Prov., XX, 27.
(3) Prov., VI, 23. ודרך חיים תוכחות מוסר.

rité, l'a tenté en vain : ses efforts n'ont réussi qu'à précipiter la réaction protestante en faveur de la propagande et de la vulgarisation de l'Ancien Testament, forçant le catholicisme à restituer à ce dernier sa priorité logique et chronologique, inhérente à sa qualité de premier et immédiat organe de la Révélation divine. Jamais parole humaine n'a été douée d'une si prodigieuse force d'expansion, d'une si puissante faculté d'irradiation. C'est à la fois simple et grand, ou, pour mieux dire, c'est grand parce que c'est simple : les esprits ordinaires y trouvent une règle de conduite nettement tracée; les profonds penseurs y trouvent un point d'appui pour les plus hautes spéculations de la métaphysique. Pour vérifier cette assertion, nous n'avons qu'à rappeler certaines dénominations et locutions fournies par l'idiome biblique, et qui, sous leur apparente simplicité, laissent entrevoir une étendue et une profondeur presque illimitées. Nous bornant à quelques indications, nous mentionnerons les termes « cœur et âme (לב ונפש) », embrassant les innombrables opérations de l'intelligence et de la sensibilité ; « le chemin de Dieu (דרך ה׳) », grande artère à laquelle viennent aboutir les mille et mille sentiers de la morale ; « maître de la grâce et de la vérité (רב חסד ואמת) », attribut qui affirme l'union du bien avec le vrai dans le sein de la divinité ; « grâce et charité (חסד וצדקה) », ayant pour objet les deux grandes divisions de la bienfaisance et subordonnant l'aumône à l'assistance corporelle et manuelle ; « justice et charité (צדק ומשפט) », nous enseignant la nécessité de l'alliance de ces deux principes au sein de la société, au même titre qu'ils se trouvent unis dans la création et dans la direction du genre humain ; « le travail (עבודה) » étendant ses applications à toute la gamme du labeur humain, depuis la fatigue la plus grossière jusqu'à l'occupation la plus pure, la plus élevée, consistant dans le culte de la Divinité ; « l'infidélité (זנה) », attachée comme flétrissure à l'idolâtrie et à la prostitution, qu'elle confond dans une commune réprobation, parce qu'elles aboutissent également à la dissolution sociale. Cette nomenclature, que l'on pourait étendre à l'infini, n'est-

elle pas un éclatant témoignage de l'inépuisable fécondité du vocabulaire biblique? Il est vrai qu'elle ne serait pas la langue sainte si elle ne s'offrait à nous animée de ce souffle de l'esprit saint auquel elle doit servir d'éternel truchement, pareille aux caractères gravés sur les deux tables de la Loi, et qui, selon la légende, étaient plus spirituels que matériels (1).

Autorité, *stabilité*, *universalité*, voilà une trinité qui, sans avoir rien de dogmatique, revêt la morale du Judaïsme d'un cachet que les agressions, ouvertes ou cachées, ne sont pas encore parvenues à effacer. Nous en attendons même un résultat utile. Elles auront pour effet, nous l'espérons du moins, de faire tomber certaines barrières qui, semblables aux palissades élevées momentanément autour d'une forteresse, sont démolies à la satisfaction de tous dès que l'ennemi extérieur a disparu. C'est ainsi que les tendances sécularistes pourraient bien achever le déblayement, le nivellement de la chaussée divine, entrevus par le prophète comme le signe infaillible de la rédemption finale (2).

4. *Alliance du précepte avec l'exemple, de la théorie avec la pratique, au sein de la morale révélée.*

תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה (קדושין מ')

Grande est la théorie, lorsqu'elle aboutit à la pratique.
(Talmud, Kidouschin, 40.)

Cette alliance, nous avons eu soin de l'exposer dans son ensemble et dans son détail, en traitant de la morale dans l'histoire (3). Il ne s'agit donc ici que d'extraire la quintessence de cette doctrine, de la résumer dans une loi générale, absolue, identique à travers les phénomènes du temps et de l'espace. Quelle est cette loi? C'est ce que les moralistes appel-

(1) Talmud Yéruschalemi, Chekalim, chap. VI.

(2) Isaïe, XL, 5.

(3) Voy. Ier vol., p. 129 et suiv.

lent la souveraineté de la loi morale. Dès le début nous l'avons vue poindre à l'horizon des récits tant légendaires qu'historiques de la Genèse, où les principes viennent s'appuyer sur des faits qui leur servent de sanction. Nous avons assisté au spectacle instructif de l'individu, de la société, de l'humanité tout entière, jetés tour à tour dans ce creuset de la morale, subissant l'épreuve de cette purification suprême, et, suivant les cas, en sortant absous ou condamnés.

Le cataclysme de Noé, la destruction de Sodome, l'extermination de Sichem, le rejet d'Ésaü, la censure infligée à Laban, sont autant de verdicts condamnant la force qui veut primer le droit, l'égoïsme élevé à la hauteur d'un principe de gouvernement, la violation des bonnes mœurs, la passion asservissant et tyrannisant la raison, l'astuce et la chicane se cachant sous le masque d'une fausse bonhomie. Par contre, dans le plateau de l'innocence, de la vertu et du respect moral, sont venues défiler devant nous les grandes figures d'Abraham, fondateur de la sélection patriarcale, de Jacob, luttant avec courage et persévérance contre les vicissitudes de son pèlerinage terrestre (1), de Joseph traversant avec la même sérénité la double épreuve de l'adversité et de la prospérité. Oui, c'est dans ces récits primitifs, à la fois si profonds et si transparents, c'est dans ce livre de la droiture (2) que les préceptes et les faits de la morale générale contractent cette précieuse alliance qui en fait l'éternel modèle de l'humanité. Il ne faut pas s'y tromper : la loi de Moïse, sur la scène même où elle se développe, n'est pas autre chose, à tout prendre, que l'application à un peuple spécial de la règle et de sa sanction formulées par la Genèse. Que si la religion et le culte y occupent le premier rang, c'est par ce motif supérieur que le monothéisme est la source commune de la pureté et de la vérité, tout autant que le polythéisme, avec ses superstitions, est le générateur du vice et de l'erreur réunis (3). A ce sujet, nous ferons remarquer que les

(1) Genèse, XLVII, 9.
(2) ספר הישר ; Talmud, Aboda Zara, 26.
(3) Deutér., XII, 29–31.

nombreuses séditions qui éclatèrent sous le gouvernement de Moïse sont toutes, celle du veau d'or exceptée, des atteintes portées soit à la morale proprement dite, soit au principe d'autorité qui en assure la stabilité. C'est la gloutonnerie, c'est le manque de courage viril, c'est la sensualité, c'est la luxure, qui appellent la répression sévère du législateur. Le Deutéronome, dépositaire de sa pensée suprême, en contient le témoignage répété : Moïse y reproche au peuple toutes ses défections provenant de motifs qui n'avaient absolument rien de religieux (1).

C'est dans le Deutéronome encore que l'on assigne leur vraie cause aux fréquentes interdictions concernant l'idolâtrie. Et quelle est cette cause? la démoralisation, la corruption dont elle porte en elle le germe fatal; et la barrière d'airain élevée par Moïse entre Israël et les peuples chananéens est due à la même inspiration, au même esprit de préservation contre cette contagion funeste (2). Mettre la nationalité qu'il a fondée à l'abri de l'influence pernicieuse du mauvais exemple, voilà un des grands soucis du fils d'Amram. Est-ce à tort ou à raison? Les faits se chargeront de la réponse, des faits patents, connus de tous et se reproduisant identiques pendant deux époques. Sous les juges comme sous les rois, Israël subit les conséquences des importations païennes qui engendrent à la fois l'altération des mœurs et la profanation du culte. Deux fois il faillit périr pour avoir méconnu le principe si puissamment motivé, du séparatisme mosaïque. Quant à la leçon qui se dégage de ce fait se répétant pendant deux longues périodes, c'est que la loi morale repose, en principe comme en théorie, sur la double loi de l'attraction et de la répulsion, correspondant au double précepte de la réalisation du bien et de l'éloignement du mal (3). Que l'un de ces deux pivots du monde moral soit arrêté ou entravé dans ses mouvements, et la société en éprouve un profond ébranlement. Alors, au sein des bouleversements qui en résultent, les faibles périssent et dis-

(1) Deutér., IX, 22.
(2) Deutér., XX, 18.
(3) Voy. Ier vol., p. 162-166.

paraissent, tandis que les forts, saisissant la branche de salut, savent y puiser la force de la résurrection et fournir une nouvelle et brillante carrière.

Cette leçon fut admirablement enseignée, proclamée sur tous les tons par le prophétisme, qui ne fut pas seulement une grande institution religieuse, mais encore, mais surtout une incomparable école de mœurs. Guerre à la licence, à la corruption, à l'égoïsme, à la force brutale, aux dénis de justice, à la dureté du cœur, à l'hypocrisie, à la fausse piété, c'est-à-dire au formalisme religieux; mais paix, honneur et gloire à la chasteté, à la pureté d'esprit et de cœur, au défenseur de la veuve et de l'orphelin, au serviteur de la charité, au courageux interprète de la justice et de la vérité, au pécheur animé d'un repentir sincère et du désir de réparer le mal qu'il a commis: voilà le double mot d'ordre que ces nobles tribuns d'Israël se transmettent pendant une période trois fois séculaire! Mais ils n'ont pas réussi, nous objectera-t-on; ils n'ont pu sauver ni la réalité, ni le symbole, ni la nationalité, ni le temple. Est-ce bien sûr? Ne sont-ce pas leurs exhortations et leurs enseignements qui, emportés par les exilés dans leur nouvel et douloureux exode, ont présidé à la double formation du Judaïsme de la dispersion et de la morale évangélique, appelés, l'un et l'autre, à faire le tour du monde? Le prophétisme est donc plus pratique encore que théorique, puisqu'il a produit ces deux grandes choses qui n'ont cessé de se développer parallèlement, le Judaïsme cosmopolite et le christianisme.

Si nous prenons à part les promesses messianiques, nous y retrouverons également les éléments de cette alliance du fait avec l'idée, du précepte avec l'exemple. Et d'abord elles nous révèlent tout un nouvel ordre de choses dont les peuples de l'antiquité n'avaient pas la moindre notion. Dans le monde païen on ne croyait pas plus aux résurrections nationales qu'aux renaissances individuelles, et c'est peut-être parce qu'on n'y croyait pas qu'elles ne se sont jamais réalisées au bénéfice des peuples antiques. Avec Job ils pensaient et ils disaient que, « de même

qu'on ne refait pas la nuée décomposée, de même on ne saurait remonter la pente du précipice pour revenir et réoccuper la résidence qui était la nôtre » (1). Honneur aux organes de la révélation qui sont venus agrandir, reculer au loin, jusqu'à l'infini, les limites et les perspectives du domaine historique ! Non, les peuples ne sont pas condamnés sans retour ; non, les nations ne sont pas vouées à une irrémédiable décadence aussitôt qu'elles sont arrivées au terme de leur épanouissement social. La loi morale peut leur communiquer le germe de l'immortalité dont elle est douée elle-même, à la seule condition de la reconnaître, de s'y soumettre, de s'en laisser pénétrer, de la cultiver avec foi et amour. Les peuples de la chrétienté ne jouissent-ils pas déjà de la faculté de la longévité, grâce à cette inspiration supérieure du génie biblique qui a passé de l'Ancien au Nouveau Testament ? Mais, à côté d'eux, à titre de démonstration suprême, figure le Judaïsme, plus vivace que jamais, pareil au phénix renaissant de ses cendres, reliant ses innombrables tronçons par un lien invisible et indissoluble à travers le temps et l'espace, ne doutant ni des promesses divines, ni de la réalité de sa mission, résistant aux attaques du monde conjuré contre lui non moins qu'à ses propres défaillances, rendant hommage à Celui qui est le premier et le dernier par sa seule existence, parce que cette existence repose sur la triple colonne de la foi, du culte et de la morale. Nous disons triple, et non pas trois colonnes, par ce motif puisé dans une de nos plus vieilles légendes, à savoir qu'il n'y avait primitivement qu'une seule colonne, celle de la morale ou de la charité, qui la résume, car il est dit : « Le monde repose sur la charité (2). » Ce n'est qu'après s'être convaincus de l'insuffisance de ce fondement unique que les interprètes de la volonté divine crurent devoir y ajouter ceux de la foi et du culte, destinés non pas à la remplacer, mais à la renforcer (3), c'est-à-dire à la soustraire à l'influence mobile et par trop inconsistante de la raison, en lui commu-

(1) Job, VII, 9 et 10.
(2) Psaumes, LXXXIX, 3.
(3) Bemidbar Rabba, sect. 12.

niquant cette double étincelle dérobée pour ainsi dire à la flamme céleste.

Les considérations qui précèdent s'appuient solidement sur la méthode qui semble avoir présidé à l'enseignement de Moïse et des prophètes. Jamais ils ne séparent la théorie de la pratique. Dans leurs exhortations les plus solennelles, ils ne manquent jamais d'évoquer les faits passés ou récents, de faire des excursions sur le terrain de la réalité historique. Nous en avons de nombreux modèles et dans le discours du Deutéronome, et dans les allocutions de Josué, et dans celle de Samuel remettant ses pouvoirs au peuple, et dans les remontrances qui accompagnent le sermon par lequel A'hia le Schilonien annonce à Jéroboam sa promotion à la royauté, enfin dans les appels faits à la piété du peuple par les derniers interprètes de la parole de Dieu, Ezra et Néhémie. Il n'en est pas autrement des poëtes sacrés, dont la haute inspiration ne renonce jamais au concours précieux de l'exemple. Deux citations suffiront pour rendre notre pensée intelligible à tous. Dans son cantique final qu'il offre à Israël comme son testament, Moïse s'exprime en ces termes : « Souviens-toi des temps d'autre-« fois ; médite profondément sur les années des générations « écoulées ; interroge ton père, il te l'expliquera (le mystère « de l'humanité) ; tes anciens te le révéleront (1). » Le chantre des Psaumes nous répète la même leçon dans un langage plus solennel encore : « Je vais préluder par la « fiction, résoudre les énigmes des temps primitifs. Ce « que nous avons entendu, appris par les récits de nos « pères, nous ne devons pas le laisser ignorer à leurs « descendants, afin que jusqu'à la dernière génération on « raconte les louanges de l'Éternel, sa toute-puissance et les « merveilles qu'il a opérées. Il a établi ses statuts dans Jacob, « fixé sa doctrine en Israël, enjoint à nos pères de les « transmettre à leurs enfants. La dernière génération agira « de même envers ses descendants, et ceux-ci ne manqueront « pas d'en donner communication à leur postérité (2). » On

(1) Deut., XXXII, 7.

(2) Psaumes, LXXVIII, 2-6.

ne saurait mieux dire, ni placer plus haut l'importance de l'histoire et son influence sur la stabilité morale et religieuse. Nous appellerons l'attention toute particulière de nos lecteurs sur les deux termes appliqués par le poëte sacré à l'histoire, qu'il appelle « fable ou comparaison (מָשָׁל) » et « énigme (חִידָה) ». C'est qu'en effet l'histoire participe de l'une et de l'autre : tout d'abord elle est *fable* ou *fiction*, grâce aux légendes qui en entourent le berceau et sous le voile desquelles se cachent les grandes vérités et les leçons capitales à l'adresse de l'humanité ; puis elle devient *comparaison* pour ceux qui, habiles à dégager l'idée du fait, le fruit de l'écorce qui lui sert d'enveloppe, font tourner les enseignements du passé au profit du présent et à la préparation de l'avenir. Enfin, pour nous avertir de prendre au sérieux ce travail analytique, pour nous engager à y consacrer le soin et l'attention qu'il mérite, elle s'appelle *énigme*, c'est-à-dire digne de nos plus profondes méditations, sollicitant la concentration de toutes nos facultés intelligentes. Oui, si l'on tient à obtenir de l'histoire la révélation de ses redoutables mystères, il faut l'aborder avec recueillement, avec respect. Elle saura nous récompenser de ces sentiments en nous ouvrant ses arcanes, en nous laissant largement puiser dans son trésor aux profondeurs insondables les instruments de la félicité sociale et les moyens du salut !

Le sens commun nous fait descendre de ces hauteurs, non pas pour démentir les principes que nous venons d'y recueillir, mais au contraire pour les mettre à la portée de tous les esprits. Personne ne contestera que le premier moyen d'éducation, c'est l'exemple plutôt que le précepte. Il ne suffit pas de dire à l'enfant : « Fais ou ne fais pas ceci ». Non, pour se faire obéir plus sûrement, il faut y ajouter cette clause : « Et tu seras récompensé ou puni comme un tel ». De même, le médecin qui tient à la guérison de son malade ne se bornera pas à lui dire : « Je vous prescris tel ou tel remède »; il aura soin d'y ajouter : « pour que vous guérissiez comme a guéri un tel, pour que vous ne succombiez pas comme a succombé

tel autre » (1). Or l'histoire n'est pas autre chose, en définitive, que l'exemple s'offrant à nous sous les formes les plus variées, dans les situations les plus diverses, à tous les degrés de l'échelle sociale, au sein du réel et même du possible, à travers les innombrables phénomènes se déroulant sur la double scène du temps et de l'espace, exemple pour l'individu, pour la société, pour l'humanité tout entière; exemple pour les plus grands comme pour les plus petits ; exemple du bien et du mal, de la récompense et du châtiment; exemple qui, à l'aide des lueurs tantôt éclatantes, tantôt crépusculaires du passé, nous laisse entrevoir les profondes perspectives de l'avenir. Envisagée à ce point de vue, l'histoire est une seconde forme de la parole, complément de la Révélation, qui en est la première. C'est par elle, selon la sublime expression d'Isaïe, que Dieu fait l'appel des générations, qu'il est avec les premiers comme avec les derniers (2).

§ 5. *La morale révélée dans ses rapports avec la race israélite et la mission du Judaïsme.*

כֵּן יַעֲמֹד זַרְעֲכֶם וְשִׁמְכֶם (ישעי׳ ס״ו כ״ג)

Ainsi subsisteront devant moi, dit le Seigneur, votre race et votre nom. (Isaïe, XLVI, 22.)

Le caractère plus concret qu'abstrait de la morale révélée a sa dernière expression dans un fait ethnologique que nous croyons avoir suffisamment mis en lumière (3), c'est-à-dire dans le peuple juif, admirablement organisé pour lui servir d'instrument. Nous ne reviendrons donc pas là-dessus, et nous nous bornerons à dire encore une fois que nous trouvons la sanction de cette théorie dans le génie même de la langue sacrée. Tout le monde connaît le multiple emploi du mot *zerâa* (זֶרַע) « semence, germe, race », et les nombreuses applications qui en sont faites dans l'Écriture : « Race d'Abra-

(1) Cf. Raschi; Lévit., XVI, 1.
(2) Isaïe, XLI, 4.
(3) Voy. Ier volume, p. 166–184.

ham, race de Jacob, race d'Israël, race sainte, race bénie de Dieu », autant de variantes propres à nous édifier sur l'importance attachée à la race considérée comme le patrimoine vivant des facultés et des qualités morales, comme la matière organique de la stabilité jointe au progrès. Ce n'est certes pas du jour au lendemain que les races arrivent à la plénitude de leur développement : il y faut le concours du temps et l'effort continu des générations successives. Est-ce là une assertion gratuite? Non, car elle est confirmée par les découvertes les plus récentes de l'anthropologie. C'est avec une profonde satisfaction que nous constatons cet accord entre la doctrine biblique et les dernières données de la science physiologique, qui ne se pique pourtant pas d'être amie de la Révélation. N'est-il pas vrai que dans les théories les plus nouvelles de cette école une large part est faite à l'influence de la race sur la transmission et sur la consolidation des facultés dont il a plu à Dieu, selon la Genèse, à la nature, selon la science, de douer le fondateur du genre humain? Ce n'est pas la première et ce ne sera pas probablement la dernière fois que la Révélation et l'observation scientifique, partant de points si opposés, aboutiront à la même conclusion, que le labeur long et pénible des expériences séculaires viendra confirmer les propositions de la Genèse.

Ici cependant surgit une objection dont nous avons parlé déjà (1), mais qui mérite bien un nouvel examen. Cette transmission physique, cette hérédité de la sélection, n'est-ce pas le fatalisme substitué au libre arbitre? Il en serait réellement ainsi si, adoptant les errements de l'école de la sensation, la Bible faisait dériver les facultés ethnologiques du tempérament, ou bien si elles étaient immuables dans leur direction comme dans leur nature. Mais, d'un côté, elle les fait remonter jusqu'à Dieu, et, en lui attribuant la dispensation primitive de nos penchants, elle les élève par cela même au-dessus de la transmission fatale et inconsciente. En effet, cette origine céleste les sanctifie, leur communique un germe spirituel qui

(1) Voy. Ier volume, *u. s.*

suffit à les différencier des produits similaires du matérialisme. Ils se transmettent incontestablement, la théologie et la biologie le reconnaissent à l'envi, avec le sang, avec les rouages corporels, avec les forces génératrices, mais sans perdre leur vertu originelle, sauvegarde de leur liberté.

D'autre part, envisagées dans leurs manifestations et dans leurs résultats, ces facultés de race dénotent une grande liberté de mouvement : fixes par leur essence, elles n'en jouissent pas moins d'une mobilité de direction presque illimitée. Avec une rapidité qui n'a d'égale que leur flexibilité, elles parcourent toute la gamme de la moralité humaine, depuis le souverain bien jusqu'à l'extrême limite du mal. La miséricorde ne peut-elle pas dégénérer en faiblesse, la fermeté du caractère en obstination coupable, la fertilité des conceptions en habitudes astucieuses, en combinaisons adroites et habiles, mais incompatibles avec la rigide probité, le penchant pour les œuvres de la spéculation en haine du travail régulier, la conscience d'une mission spéciale à remplir en un sentiment d'orgueil et de mépris pour ceux qui n'appartiennent pas à notre communion? Ajoutons que ces mouvements oscillatoires, semblables à ceux du pendule, ne sont pas seulement des présomptions renfermées dans la sphère du possible, mais bel et bien des réalités, réalités visibles, éclatantes, remplissant la scène de l'histoire. Ne nous montre-t-elle pas le peuple de Dieu capable de tous les vices et de toutes les vertus, ici pratiquant noblement les commandements moraux et religieux, là violant audacieusement toutes les lois divines et humaines? Que devient dès lors ce reproche de fatalisme imputé au principe ethnologique? Une objection vaine, s'en allant en fumée devant la vérité positive. La Tradition n'a pas pris le change là-dessus; elle a consigné cette vérité dans une proposition qui mérite d'être citée. « Il est difficile, dit-elle, de se faire une idée nette, exacte, de l'état moral de ce peuple (d'Israël). Demandez-lui de l'or pour la confection d'une idole, il vous en donne; demandez-le-lui pour la construction du saint tabernacle, il vous en donne avec le même empresse-

ment (1). » Qu'est-ce à dire? Que la générosité, que la libéralité, qui est une qualité de race, peut s'exercer sur une immense échelle, allant du sommet du bien jusqu'aux degrés infimes de la criminalité. Eh bien! il suffit de généraliser cette proposition, d'en faire l'application aux autres qualités de race de n'importe quel peuple, pour reconnaître en elles les traits saillants qui font les nations et qui ont été personnifiés par l'Apocalypse biblique dans les princes ou génies de certains peuples (2).

Il reste donc acquis que la théorie des aptitudes de la race, maintenue à l'état embryonnaire au point de vue de la science jusqu'aux découvertes très-récentes de l'anthropologie et de la philosophie de l'histoire, fait partie intégrante du Judaïsme historique, objet de ses affirmations claires et précises.

Aussi la morale du Judaïsme, pour être bien comprise, doit-elle s'appuyer sur l'étude comparative de la doctrine et du peuple qui en est l'organe. Ainsi l'exige la loi supérieure de l'harmonie, c'est-à-dire de la concordance des idées et des faits. A cet égard, il ne devait, il ne pouvait suffire à Dieu de révéler sa loi aux hommes en la livrant sans contre-poids à la mobilité de leurs impressions, à l'inconsistance des interprétations d'une raison plus ou moins troublée par la passion. Pour en assurer la stabilité, il a jugé à propos de la confier à une race qu'il avait douée du double génie de l'expansion et de la concentration, reflet de cette loi de la gravitation qui gouverne le monde moral non moins que les globes innombrables qui évoluent dans l'espace. Il faut donc que cette race ne cesse d'être en corrélation étroite avec la mission qui lui a été confiée. « Je me suis créé ce peuple, dit le Prophète, pour raconter mes louanges (3). » Israël et l'israélitisme se complètent donc réciproquement : ici c'est le peuple de Dieu qui explique la Loi de Dieu ; là c'est la doctrine qui nous facilite la solution du problème de la perpétuité de la race. C'est dans ce sens que la Tradition nous dit dans son langage pittores-

(1) Talmud, Chekalim, chap. Ier; Schemoth, Rabba sect. 51.

(2) Daniel, X, 3, 20 et 21; XII, 1.

(3) Isaïe, XLIII, 21.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

que : « A une loi de feu il fallait un peuple de feu (1) », c'est-à-dire à une loi pure et incandescente comme le feu du ciel il fallait des serviteurs en possession d'une étincelle de cette flamme qui fait communiquer l'élément divin avec l'élément humain. Par contre, à une race chargée de cette importante mission, prédestinée au préceptorat de l'humanité, il fallait une initiation directe, indépendante des modifications continuelles de la pensée humaine, les dominant de toute l'autorité de son origine surnaturelle, sans cesser pourtant de s'adapter à toutes les situations possibles.

Ç'a été jusqu'à ce jour l'honneur du Judaïsme de s'inspirer de cette Révélation au fonds inépuisable, de l'avoir servie par l'exemple, qui est la meilleure des propagandes, de s'être considéré comme le dépositaire des textes sacrés, dépositaire fidèle, consciencieux, jaloux de les défendre contre les agressions matérielles et contre les fausses interprétations. Cette mission est-elle arrivée à son terme? Le Judaïsme peut-il se reposer de ses longues et douloureuses épreuves, à l'abri des orages qui tant de fois ont failli l'engloutir? La Révélation est-elle tellement triomphante que ses défenseurs naturels puissent se croiser les bras? N'a-t-elle pas, au contraire, une nouvelle lutte à soutenir, lutte formidable, l'emportant sur ses devancières tout autant que Gog et Magog de la légende l'emporte en effroi et en péril sur tous les anciens ennemis d'Israël (2)? Quelle est donc cette lutte? nous dira-t-on. C'est une lutte, répondrons-nous, dont tout le monde connaît le champ clos et les combattants : le champ clos, c'est le gouvernement spirituel de la société; les champions sont la Révélation et la raison indépendante. Pouvons-nous désarmer en face d'un ennemi qui a complétement renouvelé son matériel de guerre, qui attaque avec cette plume que la légende attribue aux derniers oppresseurs d'Israël (3), avec une plume plus acérée que les armes tranchantes trempées dans le venin subtil avec

(1) Talmud, Betza, 25.
(2) Ézéchiel, chap. XXXVIII et XXXIX; cf. Vaïkra Rabba, sect. 27.
(3) Talmud, Pessa'him, 118; Psaumes, LXVIII, 31.

lequel, dit-on, les sauvages empoisonnent leurs flèches? Mais que notre défense soit celle du chantre des degrés : aux déclarations de guerre faites à la Révélation, opposons des paroles de paix (1); aux propos haineux, aux falsifications doctrinales, répondons par le simple et clair exposé de la vérité révélée; répondons surtout par ces fortes qualités de la race qui nous ont sauvés jusqu'à présent. A l'instar des sentinelles préposées à la garde de Jérusalem et à qui le repos est interdit jour et nuit, veillons sur ce cher dépôt de l'Écriture et de la Tradition, jusqu'à ce que cette Jérusalem céleste soit glorifiée par toute la terre (2); veillons-y, non comme des gardiens vulgaires, indifférents au trésor confié à leurs soins parce qu'ils en ignorent la valeur, mais comme des initiés, comme des associés appelés à en prendre leur part, et, par suite, intéressés à son intégrité. N'hésitons pas à convier la raison à cette œuvre de conservation; soumettons à son examen, sinon à son contrôle, les principes comme les conséquences de la science intuitive.

Telle a été la mission du Judaïsme dans le passé, telle elle est dans le présent et dans le futur, tracée en style lapidaire par le voyant dont le regard d'aigle a si profondément percé les obscurités de l'avenir. «Votre nom et votre race, dit le Seigneur, subsisteront autant que la terre et le ciel nouveaux (3). » Le nom et la race, affirmons-le avec l'un de nos plus grands théologiens (4), sont les deux éléments constitutifs de toute nationalité. En effet, il est des peuples dont le nom est arrivé jusqu'à nous, mais dont la race a disparu depuis longtemps. Athènes et Rome vivent dans l'histoire, mais les Grecs et les Romains sont allés rejoindre tant d'autres peuples dans le gouffre du néant. Il en est d'autres dont la race subsiste, mais qui ont perdu leur nom, ou bien ils n'en ont jamais eu. Les Coptes, par exemple, ne nous rappellent absolument rien de l'ancienne Égypte; les sauvages de l'Amé-

(1) Psaumes, CXX, 7.
(2) Isaïe, LXII, 6 et 7.
(3) Isaïe, LXVI, 22.
(4) Saadia, *les Croyances et les Opinions*.

rique, les nègres de l'Afrique, remontent peut-être jusqu'aux origines de l'histoire ; mais ils sont sans nom, ils ne représentent rien dans la vie de l'humanité. Seul parmi tous les peuples de l'antiquité, Israël a conservé jusqu'à cette heure son nom et sa race ; son nom est gravé sur des tables plus solides que le marbre et l'airain, gravé en traits ineffaçables dans le Livre des livres ; son nom est une protestation éternelle contre l'idolâtrie, contre l'asservissement de l'homme par l'homme ou par une passion quelconque qui vient se mettre entre lui et Dieu. Maudit ou béni, prononcé avec haine ou avec amour, son nom a eu cette singulière fortune d'être toujours pris au sérieux, d'exciter les sentiments les plus divers, mais jamais l'indifférence, de laisser son empreinte dans les annales de tous les peuples civilisés, preuve irrécusable de sa vitalité. Et quelle est la cause de cette vitalité ? C'est l'union du nom et de la race, ce nom étant porté par une race puissante, douée de la double force d'attraction et de répulsion, habile à conserver son identité au sein de l'universelle mobilité, en possession des deux qualités nécessaires au développement réciproque de l'individu et de la société. De là le devoir pour le judaïsme de veiller avec un œil jaloux à l'intégrité de la race : la substitution de la promiscuité internationale à la sélection patriarcale aboutirait fatalement à l'altération de la race et à l'effacement du nom. Non, ces deux grands leviers de la nationalité ne sauraient être séparés impunément. Marqués au coin de la stabilité divine, ils doivent se perpétuer l'un avec l'autre, l'un par l'autre.

Puis, en les comparant à une terre et à un ciel nouveaux, le Prophète ne songe-t-il pas à les assimiler au dogme et à la morale ? Le dogme, la connaissance de Dieu par le spectacle de l'univers et la contemplation des globes, indices de la puissance créatrice, c'est le *ciel*, correspondant au *nom ;* la morale, la règle de l'activité humaine, la loi de la perfectibilité individuelle et sociale, c'est la *terre*, corrélative à la *race*.

C'est sous l'inspiration de cette éternelle alliance du vrai et du bien, de la pensée et de l'action humaines, de la connais-

sance de Dieu et de notre ressemblance avec Dieu, que nous avons entrepris et achevé, avec l'aide de la Providence, notre double tâche, en faisant suivre la dogmatique de la morale du Judaïsme.

Nous ne nous sommes jamais fait illusion sur les imperfections de notre œuvre, sur la disproportion de nos moyens avec la grandeur de l'entreprise ; mais nous nous sommes souvenu aussi de la prescription de nos sages : « Si vous ne pouvez faire une œuvre parfaite, il ne vous est pas permis pour ce motif de l'abandonner (1). » Nous en sommes amplement récompensé par la conviction d'avoir servi une grande cause, et par l'espoir d'avoir ouvert, frayé et quelque peu éclairé ce que le roi Salomon appelle le chemin de la vie : « Le culte, c'est la lampe ; la Thora ou la doctrine, c'est la lumière ; mais l'instruction morale, c'est le chemin de la vie (2). »

כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכַחַת מוּסָר׃

(1) Aboth, II, 21. (2) Prov., VI, 23.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE.

La Morale individuelle (suite).

Pages

CHAPITRE V. — Les organes physiques considérés comme agents de la morale révélée 1
§ 1. — La vue 2
§ 2. — L'ouïe 9
§ 3. — L'odorat. 13
§ 4. — Le goût, spécialement envisagé au point de vue de la morale alimentaire. 17
§ 5. — Le toucher, envisagé au point de vue spécial de la procréation 35
Résumé du chapitre V, et conclusion de la morale individuelle 52

La Morale mystique.

APPENDICE A LA MORALE INDIVIDUELLE.

Principe général de la morale mystique 60
CHAPITRE Ier. — De l'harmonie qui doit régner entre le monde moral et les mondes supérieurs. 62
§ 1. — Troubles causés par le péché dans l'ordre universel. . 62
§ 2. — Réaction exercée par le corps sur l'âme dans le vice comme dans la vertu. 64
§ 3. — Double altération, corporelle et spirituelle, produite par le péché. 68
§ 4. — Les jours considérés comme éléments de la moralité et de la perfectibilité humaines 71
CHAPITRE II. — De l'amour de Dieu et de ses conséquences morales. 75
§ 1. — Réciprocité de l'amour divin et de l'amour humain. . 75
§ 2. — De la nature complexe de l'amour de Dieu 77
§ 3. — Le spectacle de la création considéré comme l'un des plus puissants stimulants de l'amour de Dieu 78
§ 4. — Des différents modes de l'amour de Dieu. 80
§ 5. — Conclusion de la théorie mystique de l'amour de Dieu . 87
CHAPITRE III. — De la sainteté et de ses éléments constitutifs. . 88
§ 1. — De la sainteté considérée comme le principe de l'harmonie entre les mondes supérieurs et inférieurs. . 88
§ 2. — Des organes de la sainteté et de leurs fonctions . . . 93
CHAPITRE IV. — De la parole et de ses devoirs positifs et négatifs. 101
§ 1. — Des devoirs négatifs de la parole. Leschon Haràa . . 103
CHAPITRE V. — De l'alimentation et des règles qui doivent y présider. — § 1 107
§ 2. — De l'alimentation dans ses rapports avec les différentes catégories des hommes 109

Pages

CHAPITRE VI. — De l'union des sexes, du devoir et des conditions de la procréation 113
§ 1. — De la sainteté du nœud conjugal. 114
§ 2. — Des conditions qui doivent présider à l'union des époux. 116
§ 3. — Du rôle réservé à la femme dans l'acte de copulation . 118
§ 4. — Des fautes et des violations à éviter dans l'acte de procréation 119
CHAPITRE VII. — De l'influence attribuée au nom ineffable ou tétragrammate par la morale mystique. . . 126
§ 1. — Les textes qui constatent cette influence 126
§ 2. — Esprit de ces textes de la théorie tétragrammatique. . 130
Résumé général de la morale mystique, et conclusion. 133

TROISIÈME PARTIE.

La Morale sociale.

Préambule. 143

CHAPITRE Ier. — La morale de la famille 144
§ 1. — De la famille considérée comme base de la société . . 144
§ 2. — De la constitution de la famille. Rapports des époux. . 150
§ 2. — Du double principe de la domination de l'homme et de la subordination de la femme 154
§ 3. — Solution de la contradiction apparente entre les opinions émises sur la femme par la Révélation biblique . . 160
§ 4. — Des lois qui doivent présider aux rapports des époux . 163
§ 5. — Résumé de la doctrine traditionnelle sur les rapports des époux 168
§ 6. — De l'éducation de la femme et de ses rapports avec le monde 176
§ 7. — Des rapports de la femme avec la société et le monde. 182
§ 8. — Des rapports des parents avec leurs enfants 188
§ 9. — Rapports des enfants avec les parents; la piété filiale . 195
Résumé et conclusion de la morale de la famille. . . 199
CHAPITRE II. — De la charité. 204
§ 1. — De la charité et de ses conditions générales, au point de vue de la Révélation. 204
§ 2. — Des deux termes bibliques qui servent à la dénomination de la charité 213
§ 3. — Du rôle de l'intelligence et du sentiment dans l'action de la charité 217
§ 4. — De la charité publique et privée. 221
§ 5. — Des éléments principaux de la charité. 227
§ 6. — Des sentiments et des procédés qui doivent accompagner l'exercice de la charité. 231
§ 7. — Des droits et des devoirs du pauvre 236
§ 8. — Des différents degrés d'application dans la charité. . 241
§ 9. — De la charité domestique. 248
§ 10. — De la charité internationale 250
§ 11. — De la charité envers les animaux 255
§ 12. — De la classification des œuvres de charité 260
§ 13. — Suite de la classification des œuvres de charité. . . 273
§ 14. — De la charité de nos jugements à l'égard du prochain. 279

Pages

Résumé de la théorie de la charité révélée 284
Chapitre III. — La paix 288
§ 1. — Les textes relatifs à la paix. 289
§ 2. — De l'esprit des textes précités. 292
§ 3. — De la contradiction apparente entre le rôle attribué à la paix et celui qui est assigné à la guerre, au point de vue de la Révélation. 296
§ 4. — De la paix civile et domestique 304
Résumé et conclusion de ce chapitre 310
Chapitre IV. — Rapports internationaux entre les hommes appartenant à différentes religions 315
§ 1. — Déclaration du grand Sanhédrin. 316
§ 2. — Appréciation de la profession du grand Sanhédrin . . 320
§ 3. — Comment il faut entendre, selon la Révélation, le principe moderne de l'unification ou fusion humanitaire. 324
§ 4. — Rapports religieux internationaux 331
Chapitre V. — La morale de l'intérêt 336
§ 1. — De la probité. Les textes 336
§ 2. — Esprit général de ces textes 341
§ 3. — La morale de l'intérêt selon la Tradition 344
§ 4. — Objections soulevées contre la théorie de la morale de l'intérêt, telle qu'elle est professée par le Judaïsme, et leur réfutation 347
§ 5. — Théorie des penchants et des conditions ethnologiques du peuple juif, par rapport à la morale de l'intérêt . 352
Conclusion de la morale de l'intérêt, envisagée au point de vue national 357
Chapitre VI. — Le Travail. 361
§ 1. — Le travail d'après la Bible. 361
§ 2. — Le travail d'après la Tradition 367
§ 3. — Des conditions de l'alliance du travail matériel avec le travail intellectuel. 372
§ 4. — Du travail de la femme. 375
§ 5. — Du travail national 377
Résumé général et conclusion. 386
§ 1. — Rapports mutuels de la morale sociale et de la morale individuelle. 386
§ 2. — Communauté d'origine et de but entre le dogme et la morale 390
§ 3. — Des caractères généraux de la morale révélée. . . . 393
§ 4. — Alliance du précepte avec l'exemple, de la théorie avec la pratique, au sein de la morale révélée 398
§ 5. — La morale révélée dans ses rapports avec la race israélite et la mission du Judaïsme 405

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA

DE LA

MORALE DU JUDAÏSME

Page	2,	ligne	3,	au lieu de :	*le,*	lisez : *la.*
—	4	—	10	—	*de,*	— *à.*
—	7	—	19	—	*une,*	— *un.*
—	11	—	10	—	*chaire,*	— *chair.*
—	31	—	19	—	*de,*	— *à.*
—	61	—	29	—	*par delà de.*	— *par delà.*
—	100	—	8	—	*cohemin,*	— *cohenim.*
—	102	—	10	—	*de,*	— ———
—	102	—	33	—	*soufle,*	— *souffle.*
—	107	—	17	—	*pâtures,*	— *pâture.*
—	108	—	24	—	*alimention,*	— *alimentation.*
—	113	—	27	—	*Chapitre Ier,*	— *Chapitre VI.*
—	157	—	27	—	*ispire,*	— *inspire.*
—	193	—	34	—	*du,*	— *de.*
—	211	—	1	—	*énoûment,*	— *dénoûment.*
—	226	—	2	—	*scept,*	— *sceptre.*
—	246	—	18	—	*pratiqes,*	— *pratiques.*
—	254	—	5	—	*contradition,*	— *contradiction.*
—	266	—	18	—	*tout,*	— *tous.*
—	278	—	23	—	*caravanserai,*	— *caravansérail.*
—	288	—	10	—	*proclamé,*	— *proclamée.*
—	296	—	23	—	*merale,*	— *morale.*
—	297	—	p 18	—	*contradition,*	— *contradiction.*

4625 — Paris, imp. Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Première Série : LE JUDAÏSME, SES DOGMES ET SA MISSION :

Introduction générale . . . . . 3 fr.
Première partie, THÉODICÉE. 5
Deuxième partie, RÉVÉLATION 6
Troisième et dernière partie, PROVIDENCE ET RÉMUNÉRATION. 7

Deuxième Série : LA MORALE DU JUDAÏSME.

— Premier volume. . . . . 5 fr.
— Deuxième volume . . . . . 6 fr.

Pour paraître prochainement :

LA CHAIRE ISRAÉLITE, ancienne et moderne.

Paris, imprimerie brevetée de D. Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.